مباحث في منهجية الفكر الإسلامي

الدكتور عبد المجيد النجار

ملاحظة : هذا الملف غير مكتمل ، حيث ينقصه المبحثان الأخيران (الخامس والسادس)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هذه بحوث تندرج في إطار منهجية الفكر الإسلامي ، بعضها كان قد نشر من قبل ، وبعضها لم يسبق نشره . وما نشر منها أثبت هنا على صفته الأصلية دلا أن تكون تعديلات جزئية طالت بعض العناوين خاصة لضرورة المؤالفة بينها في سياق عرضها العام .

إنها إذن ليست تأليفا متناسقا موحد العناصر في المعني وفي المبني تمام التوحيد ،ولكنها مباحث أنجزت في ظروف مختلفة ، وفي مناسبات متعددة، إلا أنها مع ذلك تجتمع في بحث قضية موحدة هي قضية منهجية الفكر الإسلامي ، فكانت المحور الجامع لها ، يتناوله كل مبحث من جهة معينة ، فانتظمت من هذه الجهة في وحدة موضوعية رغم الاختلاف بينها فيما ذكرناه آنفا .

وقد تناول المبحث الأول المنهجية القرآنية في تربية الإنسان بالمفهوم العام من خلال بناء علاقته بالكون . وقد كان لهذه المنهجية القرآنية التأثير الأساسي على بنية الفكر الإسلامي في خصائصه المنهجية العامة ، ولذلك جعلنا هذا المبحث أولا في الترتيب .

وتناول المبحث الثاني منهجية تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي . وما تقلبت فيه هذه المنهجية بين تأصيل على أسس الثقافة القرآنية . وبين تقليد للثقافة اليونانية . ولا يخفي أن منهجية تصنيف العلوم تعكس البناء المعرفي للفكر عموما . وفي البحث محاولة لإبراز الخصائص المنهجية في تصنيف الفكر الإسلامي للعلوم تصنيفا مستمدا من التوجيهات المنهجية للقرآن الكريم ، سعيا في ذلك إلي أن يكون للفكر الإسلامي الحديث تصنيف للمعرفة مستقل عن التصنيف المعرفي المعهود في الثقافة الغربية .

وتناول المبحث الثالث منهجية الفكر العقدي بين القديم والحديث ، ابرازاً لدور هذه المنهجية في نصرة العقيدة الإسلامية عند الغزو الثقافي الأول ، وما اتصف به ذلك الدور من نجاعة متأتية من انبناء تلك المنهجية على مراعاة طبيعة الغزو الثقافي العقدي ، وإرشادا إلي ما ينبغي أن تكون عليه في العصر الحاضر من مراعاة لطبيعة الغزو الثقافي والفكري الراهن حتى تقوم بدورها المطلوب في نصرة العقيدة الإسلامية .

وتكميلا لبحث المتطلبات المنهجية للفكر العقدي الحديث تناول المبحث الرابع بشيء من التفصيل طبيعة التحديات الفكرية والفلسفية الموجهة إلي العقيدة الإسلامية ، والمقتضيات المنهجية للفكر العقدي الإسلامي الحديث لمجابهة تلك التحديات بكفاءة توازن تلك التحديات .

وفي المبحث الخامس ضرب من التفصيل لواحد من تلك المقتضيات المنهجية للفكر الإسلامي كي يكون قادرا على معالجة القضايا والمشكلات المستجدة في حياة المسلمين ، وهو صفة الواقعية التي يكون بها الفكر منطلقا في معالجة تلك القضايا والمشكلات من الواقع نفسه فهما واستيعابا ، ثم رسما للخطط التي يكون بها العلاج .

وقد ختمت هذه البحوث بالمبحث السادس الذي يصور عناصر الأزمة في منهجية الفكر الإسلامي الحديث بفصائله المختلفة ، وهو يشبه أن يكون تلخيصا للعيوب المنهجية في هذا الفكر ، تنبيها إليها ، ودفعا إلي البحث في سبيل التخلص منها .

والدافع إلي جمع هذه البحوث في سفر واحد هو أن يكون بين يدي القراء محاولة شبه متكاملة لتحليل جوانب من منهجية الفكر الإسلامية بيانا للعيوب واقتراحا للإصلاح لعلها تحظى بالاهتمام فتفيد بتوجيه الانتباه إلي هذا الموضوع الهام ، وتستفيد من التعديل والتصويب من جراء الحوار ، خاصة وأن أكثر هذه المباحث نشرت من قبل في مجلات مختصة قليلة التداول . ولا يخفي أن من أهم الواجبات على المهتمين بالفكر الإسلامي اليوم توجيه الحوار إلي الجانب المنهجي في هذا الفكر ، فهو من أهم اليوم توجيه الحوار إلي الجانب المنهجي في هذا الفكر ،فهو من أهم أسباب ترشيده . وهو يتصدى للنهضة الإسلامية الشاملة في ظروف معقدة متشابكة ، فبدون المنهج القويم الأصيل لا يقدر هذا الفكر على أن يبني شيئا ، ويظل تائها تتقاذفه التيارات ولا يرسي على حال ، وهل أزمة المسلمين منذ زمن إلا أزمة منهجية تفكير في أساسها ؟

ولا يفوت الاعتذار عن بعض ما سببته طبيعة هذه المباحث في تفرق أصولها ظروفا وإنجازا من عيوب ظهرت عند جمعها في سفر موحد مثل ما يرى من التكرار في بعض المعاني والعناصر بين بحث وآخر ، أو اختلاف في النسق التحريري والتقريري بين هذا المبحث أو ذاك .

د . عبد المجيد النجار

العين / أبوظبي جمادى الأولي 1412

نوفمبر 1991

المبحث الأول

الإنسان والكون

في منهج التربية القرآنية

تمهيد :

تحتل البيئة الكونية حيزا مهما في التوجيهات القرآنية التي تستهدف إعداد الإنسان لإنجاز مهمة الخلافة التي هي غاية وجوده ،فقد اعتبر القرآن الكريم عنصر الكون أساسيا من عناصر البيئة الوجودية الموسعة التي تحتضن الوجود الإنساني إلي جانب العنصرين الآخرين المهمين : العنصر الغيبي ، والعنصر الإجتماعي .

وكما جاء الخطاب القرآني هادفا إلي تربية تؤدي به إلي حسن التعامل مع الوجود الغيبي ، ومع البيئة الإجتماعية ، فإنه جاء أيضا هادفا إلي تربيته ليحسن التعامل مع البيئة الكونية ، تحقيقا للعناية الإلهية الشاملة في إرشاد الإنسان إلي ما يضمن تحقيق الغاية من وجوده .

إننا نكاد نلمح في كل تصوير قرآني للكون وآياته غرضا تربويا للإنسان يهدف إلي أن يقدمه في تحقيق وجوده الروحي أو المادي ، وهو ما يتجلى في ذلك الربط المستديم بين الصورة الكونية على اختلاف موضوعها ، وبين الإنسان في جانب من جوانب حياته ، بحيث يمكن موضوعها ، وبين الإنسان في جانب حياته ، بحيث يمكن القول : إن العناصر لم يرد ذكرها في القرآن إلا في سياق يكون فيه الإنسان محورا لذلك الورد على سبيل الخطاب التربوي بصفة مباشرة أو غير مباشرة [1] .

يمكن القول إذن إن القرآن الكريم يشتمل على تربية كونية للإنسان على معني أنه خطاب بجملة من المطالب والإرشادات والتنبيهات من شأنها أن تعده نفسيا وعقليا وماديا لينشىء التوافق مع البيئة الكونية ، فيحصل التفاعل الذي يثمر التحقق المطرد في مصالح الإنسان التي هي غاية الدين .

وقد ورد هذا الخطاب التربوي الكوني في القرآن الكريم في صور شتى تختلف باختلاف المقاصد الجزئية التي تنتهي إلي المقصد العام الآنف الذكر . وتدور تلك الصور في عمومها على المداخل التي يكون منها للصورة الكونية دور في ترقية الإنسان إلي مرتبة رفعته وكماله .

فأحياناً يكون الخطاب التربوي هادفا إلي ترقية الإنسان باستخدام العنصر الكوني وسيلة إلي الحقائق الغيبية كما في قوله تعالي :

(إنَ فِي خَلق السَّموات والأرضِ وَاختلافِ الليلِ وَالنهَارِ وَالفلكِ التِي تَجرِي فِي البَحرِ بِمَا يَنفعُ النَّاسَ وَمَا أنزَلَ اللهُ مِن السَمَاءِ مِن مَاءٍ فَأحيَا بِهِ الأرضَ بَعدَ مَوتهَا وَبَثَ فِيهَا مِن كُلِ دَابَةٍ وتَصريفِ الرِّيَاحِ والسَّحَابِ المُسَخرِ بينَ السَّمَاءِ وَالأرضِ لآيَاتٍ لقَومٍ يَعقلونَ) (البقرة / 164) .

وأحيانا أخرى يكون هادفا إلي ترقيته باستعمال الصورة الكونية وسيلة تحقق الخير الاجتماعي كما في قوله تعالي : (وَمَثَلُ الذِين يُنفقونَ أموَالهم ابتِغاء مَرضَاةِ اللهَ وَتثبيتا مِن أنفسهُمْ كَمَثَل جَنَّةٍ بِرَبوةٍ أصَابهَا وَابلُ فَأتت أكُلَهَا ضِعفَينِ . فَإن لمَ يُصبِهَا وابل فَطَلَّ واللهَ بِمَا تَعملونَ بَصِيرُ) (البقرة / 265) .

وقد يكون هادفا إلي ترقية الإرادة الإنسانية بدفعها إلي موقع الفعل المؤثر الذي يسيطر على الطبيعة ويسخرها لمصلحة الإنسان كما في قوله تعالي : (هُوَ الذّي جَعَلَ لكُم الأرضَ ذَلُولا فَامشُوا فِي مَنَاكبِهَا وَكُلوا مِن رِزقِهِ) (الملك / 15) .

I – الإطار العقدي للتربية الكونية في القرآن :

إن التربية الكونية التي وردت في القرآن الكريم تندرج ضمن الإطار العقدي الذي جاء محددا للحقيقة الوجودية العامة ، مبينا ضمنها حقيقة الإنسان وقيمته ووظيفته وعلاقته بالكون وبما وراء الكون ، ولذلك فقد كانت هذه التربية تمثل بعدا من أبعاد العقيدة الإسلامية سواء في المبدأ الذي انطلقت منه وظل يدفعها ويوجه خطاها ، أو في الغاية هدفت إليها وظلت ترسم مناهجها وتحدد مسارها ، فهي تربية عقدية المبدأ ، عقدية الغاية .

1) عقدية المبدأ :

تنطلق التربية الكونية من أساس عقدي متمثل في شرح الوجود على أنه ثنائية ذات طرفين مختلفين متباعدين هما : الله تعالي ، وما سواه من الموجودات (العالم) ، واعتبار الوجود الحقيقي إنما هو الوجود الإلهي ، فهو الأزلي الأبدي ، في حين أن الوجود العالمي وجود ناقص لأنه ظل للوجود الإلهي وأثر من آثاره .

والإنسان والكون كلاهما عنصران من عناصر العالم ، فهما متساويان في المخلوقية لله تعالي ، محكومان بنفس القانون في التوجه الإلهي إليهما بالسيطرة والتدبير ، وبتحديد المصير وهو ما يصوره قوله تعالي : (إنَا كُلَّ شَيء خَلقنَاهُ بِقدَر ، وَمَا أمرَنَا إلا وحِدةٌ كَلَمح بِالبَصَر) (القمر / 49-50) .

إن هذه المساواة بين الإنسان والكون في خط التقابل مع الله تعالي :

خلقنا وتدبيرا ومصيرا ، هي المنطق للخطاب التربوي الكوني للإنسان ، فقد تعلقت الإرادة الإلهية بأن تكون المخلوقات متمثلة في الإنسان والكون على هيئة من الإنسجام والتوافق تتحقق بهما أسمي صور الوجود المخلوق ، قال تعالي : (مَا تَرَى فِي خَلقِ الرَّحمانِ مِن تَفَاوتٍ) (الملك / 3) .

ولكن هذا التوافق والإنسجام بين الكائنين يصدران من جانب الكون عن صفة قسرية فيه لا يستطيع منها فكاكا ، (أَلم تَرَ أن اللهَ سَخَّرَ لكُم مَا فِي السَّموات وَمَا فِي الأرضِ) (لقمان / 20) ، بينما يصدران من الإنسان عن إرادة حرة هي التي تتوجه إليها التعاليم القرآنية بتوجيهات تربوية كونية تجعلها تحقق ذلك الانسجام والتوافق ، وذلك جزء من معني الأمانة التي حملها الإنسان فحملها كما قال تعالي : (إنا عَرضَنَا الأمَانَةَ علَى السَّمَوات وَالأرضِ وَالجبالِ . فَأبينَ أن يَحملِنا وَأشفَقنَ مَنِها وَحمَلِهَا الإنسانَ إنَه كَانَ ظلَوماِ جَهوَلا) (الأحزاب / 72) .

إن التربية الكونية باعتبار هذا المنطق تصبح مظهرا للتصرف الإلهي المطلق الحرية في تنظيم الوجود العالمي وتحقيق آثار صفاته عدلا وقدرة وعناية ورحمة في العلاقة بين عناصر ذلك الوجود . وإذا كان هذا التصرف الإلهي في إطار تنظيم الوجود كشاهد على الحكمة وآية على القدرة ، فإن العناية بالإنسان والتفضل عليه يعتبران الثمرة لذلك التنظيم الوجودي الدقيق [2] ؛ لأن الإنسان كما سيتبين بعد حين هو الكائن الذي خلقت من أجله الموجودات الكونية .

وبهذا المعني فإن إعداد الإنسان بالتربية ليحقق وجوده الأكمل في البيئة الكونية وهو ما أطلقنا عليه « التربوية الكونية » لا يعدو أن يكون بعدا من أبعاد الصلة بين طرفي الثنائية الوجودية : الله والعالم ، التي جاءت بها العقيدة الإسلامية شرحا لحقيقة الوجود ، تلك الصلة التي تتمثل في قيومية الطرف الأول على الثاني خلقا وتدبيرا وعناية ، قيومية تفضي إلي نظام عالمي كامل يكون فيه الإنسان محورا تنظيم كل عناصر الكون لخدمته وتحقيق صالحه ، وهو ما يتجلى في قوله تعالي : (فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَّا صَبَبْنَا الماءَ صَبا ثُمَّ شَقَقنا الأرضَ شَقا فأنبتنَا فيها حَبا وَعنبا وَ قضبا وزيتونا وَنخلا وَحدائقَ وَفاكهَةً وَأبَا مَتَاعَا لكُم وَلأنعَامكِم) (عبس / 24- 32) .

إن هذا المنطلق العقدي للتربية الكونية في القرآن ظل موجها مستديما لهذه التربية ، ومشكلا لبنيتها الأساسية ، وهو ما يبدو واضحا فيما تصدر أو تختتم به الإرشادات التربوية القرآنية من تنبيه إلي الإطار العقدي الذي تدرج فيه تلك الإرشادات ،إشارة إلي أن ما سيحصل للإنسان من ترقية تربوية إزاء الكون ينبغي أن يحصل معه شعور متنام بالقيومية الإلهية متمثلة في الإيمان بالتفرد الإلهي في الذات والفعل والقهر كما في قوله تعالي : (لمَ تَرَ أنَ اللهَ يَسجِدُ لهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأرضِ . وَالشَّمسَ وَالقمرَ وَالنُّجومَ والجِبَال وَالشَّجَرِ الدَّوابِ وكَثِير مِنَ النَاسِ وكَثِير حَقَ عَليه العَذابِ . وَمنَ يَهُن اللهَ فَمَا لَه مِنُ مَكُرِم إن اللهَ يفعَل مَا يَشَاء) (الحج / 18) أو متمثلة في الإيمان بتفضل الله على عباده وعنايته بهم كما في قوله تعالي : (وَجَعَلنَا اللَّيلَ وَالنَهارَ آيتيَن فَمحَونَا آيَةَ اللَّيلَ وَجعَلنا آيَةَ النَهارِ مُبَصرَةَ لتَبِتَغوا فَضلا مِنَ ربَكم وَلتَعلَموا عَدد السِنِيَن وَالحسابِ وكَل شيَء فَصلناهُ تفصيلاً) (الإسراء / 12) .

2) عقدية الغاية :

حددت العقيدة الإسلامية المهمة التي من أجلها وجد الإنسان والتي كلف بتحقيقها في مسيرة حياته منذ آدم عليه السلام إلي يوم تقوم الساعة ، وتلك المهمة هي الخلافة في الأرض التي اقترن ذكرها في القرآن الكريم بخلق آدم عليه السلام حيث يقول تعالي : (وَإذْ قَالَ رَبُّكَ للمَلائِكةِ إنيِّ جَاعِلٌ فِي الأرضِ خَليقةً) (البقرة / 30) .

ومهمة الخلافة في الأرض إنما هي الحاكمية على الأرض وما فيها حاكمية يتصرف فيها الإنسان تصرفا يفضي إلي عمارتها وتوجيه مسيرتها نحو الله تعالي تحقيقا للعبودية التي هي غاية الخلق (وَمَا خَلَقتُ الجنّ وَالإنسَ إلاَ ليعُبُدون) (الذاريات / 56) . وهذه الحاكمية الإنسانية في الأرض ليست حاكمية بالأصالة ، وإنما هي تفويض ومنحة في نطاق التنفيذ للمراد الإلهي ، وذلك هو معني استخلاف الله عباده في الأرض [3] .

ولكي يقوي الإنسان على تحقيق هذه المهمة هيئ في طبيعة تهيئة مخصوصة كان بها قادرا على الإتصال بخالقه ليأخذ منه أوامر الاستخلاف وذلك بمقتضى ما ركب فيه من عنصر الروح ،وقادرا من جهة أخرى على تنفيذ مقتضيات الاستخلاف بمباشرة المادة الكونية وذلك بمقتضى ما ركب فيه من عنصر المادة .

وبهذه التركيبة التي اقتضاها المراد الإلهي في وظيفة الاستخلاف اكتسب الإنسان الرفعة وعظمة الشأن في منظومة الموجودات الكونية ، وكانت تلك حقيقة عقدية أساسية فيما جاء به القرآن الكريم من شرح للإنسان وبيان لمنزلته في الوجود ، قال تعالي : (وَلَقد كَرما بَنِي آدَمَ وَحَمَلنَاهُم فِي البَر وَالبَحرِ) (الاسراء / 70) .

إن هذه الحقيقة العقدية المقررة لرفعة الإنسان بين الكائنات ،والمحددة للخلافة في الأرض هدفا لوجوده ، هي التي كانت محددا للغاية التي تسعى إلي تحقيقها التربية الكونية. وليست تلك الغاية إلا الوصول بالإنسان إلي أن يحقق الخلافة في الأرض على كل الوجوه تعميرا وإنشاء ،وتصرفا في الكون بما يحقق الكرامة والاستعلاء للإنسان في النطاق العالمي ،وما يحقق له ولسائر الموجودات العبودية والخضوع إزاء المولى تعالي .

ولهذا المعني فإن التربية الكونية للإنسان جاءت مندرجة في إطار هذه الحقيقة العقدية وظلت تمثل بعدا من أبعادها ، ومن ثمة بني سقها على أسس من التعامل مع الكون تهيئ الإنسان لتحقيق الخلافة وتيسر له السبل النفسية والعقلية والإرادية لذلك .

ويبدو هذا المعني واضحا في ذلك التوجيه القرآني المستمر في نطاق إعداد الإنسان للتعامل مع الكون نحو أن يكون ذلك الإعداد محققا لكرامة لإنسان واستعلائه كما في قوله تعالي : (وَهُوَ الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون) (النحل / 14) أو يكون محققا للحاكمية الإنسانية في الأرض وإحسان التصرف فيها تنفيذا للإرادة الإلهية كما في قوله تعالي : (والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه) (الزخرف / 12-13) .

إن هذا الإطار العقدي للتربية مبدأ وغاية يعطي لهذه التربية مفهوما مغايرا لما ألفناه في المذاهب التربوية الوضعية ؛ إذ كان هذه المذاهب تحصر الجدلية في العملية التربوية بين عنصري الإنسان والبيئة الكونية ، وتجعل من تحقيق السيطرة الإنسانية على الطبيعة عبر الصراع معها أفقا أعلى للتربية الكونية ، وهدفا نهائيا لها ، في حين اتجهت التوجيهات القرآنية إلي رسم إطار أوسع للتربية الكونية وتحديد هدف أبعد وأعمق ، فقد جعلت الجدلية فيها دائرة بين عناصر ثلاثة يتوسط فيها الإنسان وجودا إلهيا غيبيا يقبس منه التعاليم على سبيل الاستخلاف ، ومادة كونية يفعل فيها بإرادة حرة فيجدها مستجيبة مسخرة . وفي هذا الإطار تتجه الحركة التربوية إلي أفق بعيد هو تحقيق الخضوع والعبادة لله تعالي عبر التفاعل مع الكون والسيطرة عليه .

II – منهج التربية الكونية :

إن الغاية العقدية التي رسمها القرآن الكريم للتربية الكونية رسم لها أيضا منهجا متكاملا يؤدي إلي تحقيقها ، ومنهج التحقيق في التربية له شأن خطير لا يقل خطورة عن الغاية نفسها ، ذلك لأن الغاية لا تتحقق إلا بالإعداد المتصل والتكييف المطرد للكائن الإنساني حتى يصبح على بنية نفسية وفكرية وإرادية تمكنه من تحقيق الهدف المنشود ،وذلك هو جوهر العملية التربوية .

وقد باشرت الإرشادات التربوية القرآنية بالإعداد المتسمر والتهيئة الدائمة الشاملة ليتمكن من تحقيق توافقه مع الكون في اتجاه الله تعالي ، حتى إنه ليمكن القول إن كل البيانات القرآنية المتعلقة بالكون تنظم في سياق تربوي يعد الإنسان للتعامل معه بما يحقق الاستخلاف ، ولم يرد ذكر لموجودات كونية مجردا عن هذا المعني ، وهو ما يتناسب مع الحقيقة العقدية التي تجعل من الكون وسيلة لخدمة الإنسان كما مر بيانه .

.والمتأمل في الخطاب التربوي القرآني في المجال الكوني يجد أن إعداد الإنسان ليتعامل مع البيئة الكونية سلك منهجا رئيسيا تراجعت إليه سائر الأساليب والإشارات والتنبيهات ، وانتهي أخيرا إلي نسق تربوي يأخذ الإنسان بالإعداد المتكامل الذي يحقق الغاية المنشودة ، وذلك المنهج هو الإعداد للإنسان إزاء الكون .

1) الإعداد النفسي إزاء الكون :

تمخض اتصال الإنسان بالكون عن مشكلة نفسية ، نشأت منذ نشأ الإنسان ، تلك هي الشعور بعظمة الكون وجبروته إزاء ضآلة الإنسان وضعفه ، وقد كان ذلك الشعور أزمانا طويلة محددا أساسيا لتعامل الإنسان مع الكون ، حيث أدى به أحيانا إلي موقع انهزامي تردد فيه بين الخوف من صولة الكون وبطشه ، وبيت الرجاء في منته وعطائه ، فاتخذ لذلك آلهة من موجودات العظمى يطلب عندها الأمن كما يطلب عندها الخير ، وأدى به أحيانا أخرى إلي موقف عدائي انتهي به إلي التحدي والصراع لقهر الموجودات الكونية وتسخيرها عنوة في سياق الثأر للانهزام السابق .

وكل من الوضعين الانهزامي والعدائي كان له انعكاس مباشر على الحياة الإنسانية في مستوى الفرد ومستوى الاجتماع ، حيث أدى الانهزام إلي السلبية والضمور في الطاقة الإنسانية والإنجاز الحضاري ، وأدى العداء إلي الشموخ والتأله ، وإلي الصراع على المستوى الاجتماعي [4] .

وقد عمد القرآن الكريم إلي معالجة هذه المشكلة النفسية إزاء الكون واعتبر أن السلطنة الصحيحة عليه لا تتحقق إلا بتسوية الحاجز النفسي ، وتوفير مناخ يشعر فيه الإنسان بضرب من التواصل بينه وبين الكون ينفي كل معني للانهزام والعداء .

وتمثل هذا العلاج للمشكلة النفسية فيما رسمه القرآن من خطوط للعلاقة بين الإنسان والكون ، يؤدي تمثلها والإيمان بها إلي شعور بوشائج من القربى والتواصل من جهة ، وشعور بالرفعة والاستعلاء من جهة أخرى ، وقد جاءت في القرآن ثلاث حقائق أساسية ، عملت كلها على تأسيس هذا الشعور وتعميقه في سبيل معالجة المشكلة النفسية بين الإنسان والكون ، وهذه الحقائق هي : وحدة الإنسان والكون ، ورفعة الإنسان ، وتسخير الكون للإنسان .

أ ـــ وحدة الإنسان والكون :

حرص القرآن الكريم على بيان الوحدة بين الإنسان والكون مقلبا تلك الوحدة في مظاهر شتى ، هادفا كما يبدو من التعقيبات التي تختم بها صور الوحدة إلي تعمير الشعور الإنساني بمعني التقارب والتآلف بين العنصر الإنساني والعنصر الكوني .

وتنطلق هذه الوحدة أساسا من الثنائية التي أقرتها العقيدة الإسلامية ، تلك الثنائية التي تشمل على إله خالق مدبر ، وعالم مخلوق مدبر ، فالإنسان والكون كلاهما ينتسبان إلي طرف واحد ، ويتساويان في اعتبارات الربوبية لله تعالي كلها (أَلَم تَرَ أَنَ اللهَ يُسَبِحَ لَه مِن فِي السَّماوات وَالأَرض وَالطير صَافاتٍ كُلَ قد عَلمَ صَلاتهِ وَتسبيحِه وَاللهَ عَلِيم بما يَفعَلونُ) (النور / 41-42) .

وتنشأ من هذه المساواة في المربوبية مظاهر متنوعة للوحدة بين الإنسان والكون ، منها وحدة المأتي والمصير : فكل منهما ناشيء من العدم بالإرادة الإلهية ، فالله (خلق كل شيء فقدره تقديرا) (الفرقان / 2) ،وكل منهما يتحرك إلي النهاية المتحومة وهي الرجوع إلي الله والمصير إليه ، (وَلله مَلكُ السمَاوَاتِ وَالأَرضِ وَمَا بَينَهُمَا وَإِليهِ المَصِيُر) (المائدة / 18) (وَللهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرضِ وَإِلَي اللهَ تُرجَعُ الأَمُورُ) (آل عمران / 109) .

وفيما بين هذا المبدأ وهذا المصير المشتركين يتوحد الإنسان والكون في مراحل شتى من المسيرة المقطوعة بين البداية والنهاية سواء على مستوى طبيعة التكوين المادي أو على مستوى الحركة .

فعلى مستوى التكوين ، تتمثل الوحدة في رجوع الإنسان والكون إلي نفس العناصر في المنشأ ، فليس الإنسان على ما يبدو من مفارقاته الظاهرية للجمادات إلا ناشئا مثلها من تراب ، قال تعالي : (يَا أَيَهَا الناسُ إن كُنتُم فِي رَيبٍ مِنَ البَعثِ فَإِنَّا خَلقنَاكُم مِن تُرابٍ) (الحج / 5) وهو يشترك مع الكائنات الحية جميعا في عنصر الماء كسبب للحياة كما بينه قوله تعالي : (وجعنا من الماء كل شيء حي) (الأنبياء / 30) ، كما إنه يشترك مع الدواب من تلك الكائنات في عنصر الماء كمادة للخلق ، قال تعالي :

(وَاللهَ خَلَقَ كُلَ دَابةَ مِن مَاء مِن يَمشَي عَلَى بَطنهِ وَمِنهِم مِن يَمشيَ عَلَى رَجلِيَن وَمِنهم مَن يَمشيَ عَلَى أَربَع) (النور / 45) [5]

وتتجاوز وحدة التكوين وحدة العناصر المادية إلي وحدة الكيفية الوجودية : فالإنسان يتوحد مع الموجودات الكونية في أنها خلقت جميعا أزواجا كما في قول تعالي : (وَمِن كُل شَيءٍ خَلقنا زَوجَينِ لَعَلَكُم تَذَكَّرُون) (الذاريات / 49) .

كما أنه يتوحد معها في قانون التقدير الذي خلق الله به الأشياء جميعا ، (إنا كل شيء خلقناه بقدر) (القمر / 49) ، وهو القانون الذي يضبط المقادير الكمية المحددة في ذاتها وصفاتها ، فيتم به توازن الموجودات جميعا وتكاملها [6] .

وعلى المستوي الحركة ينتظم الإنسان والكون في وحدة حركية تتمثل في ذلك الناموس القار الذي يسلك الموجودات جميعا في حركة تغير شامل لا يتوقف لحظة على ما تبدو عليه ظاهريا كثير من الكائنات من سكون واستقرار :ففي نطاق الأقمار (لا الشَّمسَ يَنبغي لَها أن تُدركَ القمر وَلا اللَّيلِ سَابق النَهار وكُّل فِي فَلكَ يَسبحِون) (يس / 40) وفي نطاق الجمادات الأرضية (تري الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب) (النمل / 88) ، وفي نطاق النبات يجري الله الماء في الأرض (ثُمَ يَخرجُ بِه زَرعا مُختَلفِا أَلوَانه ثُم يهَيج فَتَراه مُصفَرا ثُم يَجعَلِه حطاما) (الزمر / 21) ، وفي نطاق الإنسان يخبر الله تعالي بأنه : (هُوَ الذيَ خَلقكُم منَ ترَابِ ثُم مِن نطفَةِ ثُمَ مِن عَلقِة ثُم يَخرجِكُم طفلاِ ثُم لتَبَلِغوا أَشدَكُم ثمُ لتَكَونوا شُيوخَا وَمنِكمُ من يتَوفى مِن قَبلِ) (غافر / 67) [7] .

إن هذه الحركة كقانون موحد يشمل الإنسان والكون جميعا ، تزداد وحدتها متانة وتأكدا لما ينضاف إلي وحدة قانونها وحدة مصدرها ،فالله تعالي هو المصدر الوحيد الذي يحرك الموجودات كلها ويسوقها بإرادة من البداية إلي النهاية ، وقد كانت هذه الحقيقة حجة مهمة استعملها إبراهيم الخليل في البرهان الإلهي استدلالا بانتساب الحركة الكونية إلي الله على انتساب الحركة الإنسانية إليه أيضا ، وهو ما يتضمنه قوله تعالي : (ألم تر إلي الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيى ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين) البقرة / 258) [8] .

ب – رفعة الإنسان :

إن مظاهر الوحدة بين الإنسان والكون لا تتعدى في دلالتها معني الاشتراك بينهما في جزء من الطبيعة بحكم الانتماء إلي نفس الطرف في ثنائية الوجود ، ويبقي مع ذلك البون شاسعا بينهما في القيمة الذاتية .

فالإنسان يشترك مع الكون في جزء من حقيقته ، ولكنه مباين له مباينة استعلاء ورفعة في حقيقته الجملية . وقد جاء القرآن الكريم مبينا لهذه الحقيقة ملحا عليها أشد الإلحاح ، فكلما ذكر الإنسان في معرض الموجودات خص بالتمييز والإعلاء ، ووضع في المكانة الجلي من سلم التفاضل القيمي للمخلوقات وهو ما أجملته الآية الكريمة : (وَلَقد كَرمنَا بَنَي آدَمَ وَحملَنَاهُم فِي البَر وَالبَحر وَرَزَقنَاهُم مِن الطيبَاتِ وَفَضلنَاهُم عَلَى كَثَير ممنَ خَلَقنَا تفَضيلاً) (الإسراء / 70) .

وتبدو هذه الرفعة والاستعلاء في الوضع المحوري الذي وهبة الله للإنسان ،ذلك الوضع الذي كان فيه المحور الذي تتراجع إليه كل الموجودات الأخرى تراجع تقدير وخدمة .

وقد حرص القرآن الكريم على بيان هذه الحقيقة منذ أول خطاب توجه به إلي الإنسان ،إذ قال تعالي : (اقرَأ بِاسمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ خَلَقَ الإِنسَانَ مِن عَلَق) (العلق / 1-2) فتخصيص الإنسان بالذكر وبيان الأحوال تفصيلا بعد الإشارة إلي المخلوقات جميعا إيجازا إنما هو دلالة على الوضع المحوري الذي يحتله الإنسان بين هذه المخلوقات .

وفي التصوير القرآني لخلق آدم عليه السلام نلمس الدلالة على أن حدث خلق هذا الكائن الجديد لم يكن حدثا عاديا كخلق سائر الكائنات ،بل كان طفرة في سلسلة الأحداث اهتز لها الوجود ، ومثل مرحلة جديدة في حياة الكون ، بل لعله كان أكبر حدث في تاريخ الوجود [9] كما يوحي به الإعلان الإلهي عن جعله خليفة في الأرض يحمله الأمانة التي أبت حملها السماوات والأرض ، قال تعالي : (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) (البقرة / 30) وقال : (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوا جهولا) (الأحزاب / 72) .

ومقدم هذا الكائن الجديد أدي إلي تغير جذري في النسب بين الموجودات حيث أصبح القطب الوجودي الذي ترنو إليه المخلوقات جميعا ، وتحدد قيمتها بقدر ما تقترب منه أو تبتعد عنه ، وما جاء في قصة الخلق من سجود الملائكة لآدم وقد كانوا أشرف المخلوقات [10] ونيلهم بذلك الرضى الإلهي ، ومن امتناع ابليس من السجود ونيله بذلك اللعنة والخسران إنما هو رمز لتحول في قطبية لتحول في قطبية المخلوقات لتكون في صالح هذا القادم الجديد .

وإلي جانب هذه القطبية الوجودية للإنسان بالنسبة للمخلوقات ، فإنه خص بالقطبية على مستوى آخر وهو مستوى التكوين الذاتي ، فقد استجمع في تكوينه العناصر التي تتكون منها سائر الموجودات الأخرى والتي ترجع إلي عنصرين أساسيين : عنصر روحي عقلي ،وعنصر ترابي مادي ، وهو ما أكده الخطاب الإلهي في إعلان خلق آدم قال تعالي : (وَإذ قَالَ رَبكَ للملائكةِ إني خَالَق بَشَرا مِن صَلَصَال مِنَ حما مَسنَون فإذا سَويتِه وَنَفَختِ فِيَه من رَوحِي فقعوا لَه سَاجِدِين) (الحجر /26) . وبهذا التكوين الإلهي الجامع للقوي والعناصر العالمية أصبح الإنسان كما أشار إلي ذلك الراغب الاصفهاني يشتمل على قوي العالم إذ وجد بعد وجود الأشياء التي وجدت فيه ، فالإنسان من حيث إنه بواسطة العالم حصل ، ومن قواه وأركانه أوجد هو العالم ، ومن حيث إنه صغر شكله وجمع قواه كالمختصر من العالم ، وهو لذلك يعتبر صفوة العالم ولبابه وخلاصته [11] .

وقد أكد القرآن الكريم قطبية الإنسان للكون على مستوى آخر هو المستوى المعرفي ، وتتمثل هذه القطبية خص به الإنسان من قدرة على الاستيعاب المعرفي للكائنات ، فهو مهيأ بوسائله الإدراكية لأن ينقل العالم الخارجي في صورته الكمية والكيفية إلي عالمه الداخلي ، فيصبح هذا الكائن الصغير يحمل في ذاته ذلك العالم الكبير ،وتحصل له من ثمة القيومية والإشراف على سائر الكائنات وهو ضرب من الرفعة والاستعلاء أكدهما قوله تعالي في قصة خلق آدم (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسمَاءَ كُلَّهَا ثُم عَرضَهُم عَلَى المَلاَئكةِ فقال أنبَئونَي بِأسَمَاءِ إن كُنتُم صادِقِينَ قالوا سُبحَانَك لاَ عَلَم إلاَّ مَا عَلَمتَنَا) (البقرة / 31) .

جـ – تسخير الكون للإنسان :

إن رفعة الإنسان وعلو شأنه أدى إلي حقيقة طالما أكد عليها القرآن الكريم لتستقر في النفوس وتكون أساسا للتعامل مع الكون ، وتلك الحقيقة هي تسخير الكون لصالح الإنسان .

إن الله تعالي هيأ العالم بحيث يكون صالحا لاستقبال الإنسان ، وسخر موجوداته لخدمته تسخيرا ، فحدد الأبعاد والقوانين والأحجام بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في الأرض ، وما يستجيب لقدرته على التعامل العمراني مع الطبيعة تعاملا إيجابيا فعالا [12] ، وهو ما يجمعه وقله تعالي : (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) (الجاثية / 13) .

وأول مظاهر التسخير الإلهي للكون لصالح الإنسان ما ركب عليه الكون من قوانين كمية وكيفية تحكم عناصره ، وتناسب الكيان الإنساني في وجوده ابتداء وهو ما يشير إليه قوله تعالي :(وَسَخر لَكُم الشَمسَ وَالقَمِرَ دائبيَن وَسَخَّرَ لَكُم الليَل والنَّهار) (إبراهيم / 33) فتسخير الشمس والقمر إنما هو رمز لتسخير المقادير الكيفية في نسب العناصر الكونية وعلاقتها ببعضها .

وكما يبدو التسخير في إعداد ليتقبل وجود الإنسان ، فإنه يبدو أيضا في تسخير الموجودات الكونية من حيث تكوينها لحفظ حياته واستمرارها وتواصلها بما يسر الله من إمكان للاستزراع في سبيل الحصول على الغذاء قال تعالي : (ينبت لكمْ منَ الزرع والزيتونَ والنخيلِ والأعنابِ ومنْ كل الثماراتِ) (النحل / 5) ، قد سخر الله تعالي سبل التنقل في المكان لتحقيق الحياة بحثا عن الغذاء أو البيئة المناسبة سواء في البجر كما في قوله تعالي :) اللهُ الذي سخرَ لكمْ البحرَ لتجريِ الفلك فيه بأمرهِ) (الجاثية / 12) ، أو في البر كما في قوله تعالي في الأنعام : (تحملُ أثقالكمْ إلي بلدٍ لم تكونوا بالغيهِ إلا بشقَّ الأنفسِ إن ربكمُ لرؤوف رحيم) (النحل / 7) ، وفي وقله : (واللهُ جعلَ لكُم الأرضَ بساطا لتسلكوا منها سبلاً فجاجا) (نوح / 19-20) .

وإلي جانب هذه المظاهر من التسخير المادي فإن الكون مسخر للإنسان على المستوى المعرفي أيضا ، وهو ما يبدو في انبنائه مادة وحركة على قوانين ثابتة لا تتغير مما يتيح للعقل الإنساني أن يرصد ظواهر الكون ليتمكن بالمقارنة والحكم من النفاذ إلي تلك

القوانين فيعرف حقائق الموجودات الكونية ، وذلك هو أول الطريق للاستفادة منها كما أنه أول الطريق للانطلاق نحو معرفة الحقيقة المطلقة ، الحقيقة الإلهية وما يتعلق بها من حقائق الغيب ، وهو ما يفسر ذلك التوجيه القرآني الدائم للنظر في الآيات الكونية والتدبر فيها [13] .

2) النسق التربوي في الإعداد النفسي :

إن ذا الأعداد النفسي القرآني متمثلا في العناصر الثلاثة الآنفة الذكر ينطوي على نسق تربوي متدرج يأخذ بيد الإنسان نحو التفاعل مع لكون تفاعلا إيجابيا ويحقق أغراض الخلافة التي من أجلها وجد .

فبيان الوحدة بين الإنسان والكون من شأنه أن يؤسس في الإنسان بعدا كونيا يلقي في النفس الشعور بالقربى من الكون ، وتنشأ من هذا الشعور بالقرابة وشائج من الألفة والمودة والرحمة والوئام والوفاق ، وتنتفي بذلك كله مشاعر الخوف والعداء التي تكون نتيجة للتباعد والاغتراب . هذا الشعور بالوئام والألفة مع الكون يصنع المناخ النفسي الذي تستعد فيه نفس الإنسان للاقبال على الكون والانفتاح عليه ، والتعامل معه بتلقائية ويسر ... وتختفي بذلك حالة التوتر والجزع اللذين يؤديان إلي تعطيل الطاقة الإنسانية ويصدانها عن الامتداد الطبيعي الفعال [14] .

إن هذا المناخ النفسي الناشئ من الإيمان بالوحدة شرط ضروري للفعل الحضاري ، ولكنه غير كاف لتحقيق ذلك الفعل ، إذ لا بد من شعور بالرفعة والتفوق حتى ينشأ في النفس النزوع إلي الفعل ، إذ لا بد من شعور بالرفعة والتفوق حتى ينشأ في النفس النزوع إلي الفعل والاستغلال والتسخير تحقيقا لهذه الرفعة وهذا التفوق ، فالشعور بالرفعة يقوم مقام المثير لقوى الإنسان المختلفة ، المنمي لها ، الدافع بها إلي منطقة الفعالية والتأثير . وإذا ما انعدم هذا الشعور ووقع في النفس أن الكون مساو للإنسان أو هو أرفع – إذ تتخذ من بين عناصره الآلهة – كان ذلك مثنيا للعزم ،دافعا إلي التراجع عن اقتحام الكون والفعل فيه وكانت النتيجة إحباط العمل الحضاري ، وتعطيل مهمة الخلافة ، وهو ما تحقق في المجتمعات التي تدين بتأليه الطبيعة ، إذ صرفت جهود الإنسان فيها إلي عبادة الكون وتقديم القرابين له لا إلي تسخيره والفعل فيه [15] .

هذا النزوع إلي الفعل هو الذي هدف إلي تحقيقه التعاليم القرآنية التي قررت رفعة الإنسان وتكريمه ، ومما يؤكد هذا النزوع ويزيده تسديدا وترشيدا في دفعه إلي الفعل ذلك الموضع الذي وضع فيه الإنسان وسطا بين الكون والله ،فهو يقبس من الله التعاليم وخط الفعل ليتجه بها إلي الكون ينفذها فيه على سبيل الاستخلاف ، وهو في كل ذلك إنما يمارس العبادة المفروضة سواء في تلقيه من الله تلقي الخاضع ،أو في فعله في الكون فعل الغالب المستعلي ،فهذه الوسطية تمنع ما قد ينشأ في نفسه من شعور بالتعاظم المطلق الذي من شأنه أن يرهق قدراته المحدودة فيعجزها عن الفعل ، وذلك بما يكسر فيه الخضوع لله من هذا الشعور ،كما أنها تنشئ فيه الشعور بالاستعلاء والغالبية إزاء الكون وهو الذي إلي الاستغلال والتعامل الفعال .

عندما يتحقق في الإنسان الشعور بالقربى من الكون والوئام معه بما تيقن من حقيقة الوحدة ، وعندما ينشأ فيه العزم على الفعل والنزوع إليه بما استشعر من الرفعة والاستعلاء ، فإنه عند اتجاهه إلي مباشرة الكون بالفعل والاستغلال قد يهوله ما يبدو في هذا الكون من ظواهر السطوة والقسوة ،وقد يقع في نفسه أنه مستغلق عن الفهم مستعص عن النفع ، فيؤدي ذلك إلي الانكفاء والصدود والارتكاس في مهاوي الانهزام واليأس .

لذلك جاء الخطوة الأخيرة في الإعداد النفسي القرآني تعالج هذه المحاذير بما بين القرآن الكريم في مقامات عديدة من أن الكون بأكمله مسخر للإنسان مصوغ بحيث يستجيب له تقبلا لقدومه وحفظا لوجوده ، وانفتاحا لعقله وإدراكه .

إن الاقتناع بأن الكون على ما يبدو عليه من عظمة هو ممهد ومهيأ بحيث يقبل على الإنسان إذا ما أقبل عليه ،ويعطيه إذا ما استعطاه ،من شأنه أن يدفع بعزمه ونزوعه من مستوى الإرادة الكامنة في النفس إلي المباشرة الفعلية والسلوك العملي في شيء كثير من الثقة بالنفس والاطمئنان إلي إيجابية المردود ، وهو ما تصوره هذه الآيات الكريمة التي تبدأ ببيان ما سخر للإنسان من آيات الكون ،وتنتهي بتعبير هذا الإنسان عن الفضل الإلهي في هذا التسخير الذي مكنه من استغلال الكون والسيطرة عليه ،قال

تعالي : (الذي جَعَلَ لكُم الأرضَ مَهدا وَجَعَلَ لكُم فِيَها سُبُلا لعَلَّكُم تَهتَدونَ ، وَالذي نَزَلَ مِنَ السَّماءِ ماء بقِدَر فَأنشَرنا بهِ بلدَة مَيتَا كَذلِكَ تُخرجُونَ وَالذي خَلَقَ الأزَواجِ كُلَها وَجَعَلَ لكُم منِ الفُلكِ وَالأنعَامِ مَا تَركَبُونَ لِتَستَوُا عَلى ظُهُورِهِ ثمُ تَذكُرُوا نِعمَةَ رَبَّكُم إذا استَوَيتُم عَلَيهِ وَتَقُولُوا سبحانَ الذِي سخرَ لنَا هذا ومَا كُنا لهُ مقرنِين) (الزخرف / 10-13) .

ومع تأكيد القرآن الكريم على تسخير الكون للإنسان كعامل لترشيد الإرادة الإنسانية ودفعها إلي الفعل ، فإنه حرص أيما حرص على أن يقيم في نفس الإنسان معادلة دقيقة بين الشعور باستعظام الكون واستغلاقه وبين الشعور بأنه مسخر له التسخير الكلي مما يؤدي إلي استسهاله وانتظار عطائه المجاني .

وتتمثل تلك المعادلة الدقيقة فيما أشعر به القرآن الكريم من أن الكون مسخر للإنسان الذي هو قادر بما أوتيه من عقل وحرية اختيار على أن يكون السيد الفاعل في الكون . الموجه له في سبيل خدمة الدور الذي أنيط بعهدته في الأرض ،وهو ما يجعل الإنسان يندفع إلي التصرف في الكون تصرف المشرف على المسيرة العالمية الموجه لها نحو الغاية التي أرادها الله ، وتكتمل المعادلة بما أشعر به القرآن في نفس الوقت من أن هذا الكون المسخر ليس هو بالممد التمهيد الكلي الذي يجلب للإنسان المنافع في حالة والفعل ،وه بالتلي مشروط بالجهاد الدائم ، والمكابدة المستمرة ، وهو ما يشير إليه قوله تعالي : (وَلَو بَسَطَ اللهَ الرزقَ لعبَادِهِ لَبَغَوا فِي الأرضَ ،وَلَكِن يُنَزلُ مَا يَشَاءِ إنه بِعِبَاده خَبير بصَير) (الشورى / 27) .

إن هذه المعادلة تثبت في النفس أن الكون وضعه الله تعالي في « الحد الوسط الذي يتحدى الإنسان إلي نقطة والقدرة على الاستجابة والفعل والإعمار ، ويتجاوز التكشف الكامل أو الانغلاق الكامل الذي يستحيل معهما رد الفعل والإبداع » [16] .

وهذه اللفتة التربوية القرآنية تنقذ الإنسان من وضعين مرذولين يعوقان وظيفة الاستخلاف بما يؤديان إليه من سلب للإرادة وعطالة في القدرات : أولهما استعظام المادة الكونية بما يؤدي إلي شعور بالمغلوبية إزاءها ، وهو ما يدفع بالإنسان إي الخضوع والاستسلام لها معتبرا نفسه موضوعا لسطوتها وتصرفها المطلق كما حصل في الأديان التي تؤله الطبيعة ،أو معتبرا نفسه مجرد جزء من الكون يخضع لمقتضيات مسيرته التي هي أكبر حجما من إرادته وأوسع من قدراته ومطامحه ، فهو كاقطعة الصغيرة في الآلة الكبيرة تدور بدورانها وتخضع لسلطانها ،وهو ما يؤدي إليه البيئة الكونية واعتبارها منكشفة الأسرار مؤتية الأكل ، فهو ما يؤدي إليه مذهب الحتمية المادية والجدلية الهيقلية والماركسية [17] . والثاني استسهال البيئة الكونية واعتبارها منكشفة الأسرار مؤتية الأكل ، فهو يؤدي إلي السلبية المطلقة والتكاسل عن السعي ، وينتهي إلي إلغاء مهمة الإنسان على الأرض ، وهو ما وقع فيه أصحاب المذاهب المتواكلة من الصوفية وأضرابهم .

إن الإنسان إذا ما كانت السلطنة على الكون تقع في نفسه موقع الاعتقاد ، وإذا ما رسخ فيه أنه مع ما يجمعه مع هذا الكون من وشائج القربى فإنه الأعظم منه والمستعلي عليه ، وإذا ما اعتقد أن هذا الكون ليس إلي مسخرا له مهيأ لوجوده مستجيبا لفعاليته إذا فعل ، وعطائه إذا استعطى ، فإنه حين ذاك سيجد نفسه في خضم التفاعل مع الكون والاندماج معه بما يتجه به إلي أن يكون خليفة الله في الأرض ، وذلك ما هدفت إليه التربية القرآنية وأرشدت إلي سبيل تحقيقه .

بعض المصادر والمراجع

- البهي الخولي .

1- آدم عليه السلام (فلسفة تقويم الإنسان وخلافته) . ط . مطبعة وهبه ، القاهرة 1974 .

- التفتزاني (أبو الوفا الغنيمي) .

2- الإنسان والكون في الإسلام . ط دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة 1975 .

- الرازي (محمد بن عمر ، فخر الدين ت 606 هـ) .

3- التفسير الكبير ، ط 2 دار الكتب العلمية ، طهران .

- الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد ت 502 هـ) .

3 (مكرر) – تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ط . بيروت ، 1319 .

- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ت 595 هـ) .

4- مناهج الأدلة في عقائد الملة . تحـ : محمود قاسم ، ط 3 الأنجلو المصرية ، القاهرة 1979 .

- عائشة عبد الرحمان :

5 – القرآن وقضايا الإنسان ، ط 4 دار العلم للملايين ، بيروت 1981 .

- الطبرسي (أبو على الفضل بن الحسين ، ت 548 هـ) .

6-مجمع البيان ، ط دار إحياء التراث العربي ،بيروت .

- ابن عاشور (محمد الطاهر) .

7- تفسير التحرير والتنوير . ط الحلبي . القاهرة 1964 .

- عماد الدين خليل .

8- حول إعادة تشكيل العقل المسلم . سلسلة كتاب الأمة ، قطا 1983 .

- كاصد ياسر الزيدي .

9- الطبيعة في القرآن الكريم . ط دار إفريقية ، بغداد 1980 .

- كرسي مورسون .

10- العلم يدعو للايمان . تر : محمود صالح الفلكي ، ط مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1971 .

- المودودي (أبو الأعلى) .

11- الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة ، تعريب : خليل أحمد الحامدي . ط 3 دار القلم ،الكويت 1978 .

---

[1] - انظر تفضيلا لهذا المعني وشواهد عليه في : كاصد ياسر الزيدي – الطبيعة في القرآن الكريم – 166 وما بعدها .

[2] - لقد اعتبر ابن رشد العناية الإلهية بالإنسان متمثلة في تهيئة الكون لاستقباله أحد الأدلة المهمة على وجود الله . انظر : مناهج الأدلة : 150 .

[3] - انظر : محمد الطاهر بن عاشور : التحرير والتنوير : 1/377 – المودودي : الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة :207 وما بعدها . وانظر بحثا مفصلا على الخلافة في : البهي الخولي : آدم عليه السلام : 121 وما بعدها .

[4] - انظر : عماد الدين خليل – حول إعادة تشكيل العقل المسلم : 128 .

[5] - انظر في أصلية الماء كعنصر لخلق الأحياء آراء مختلفة للمفسرين في : الرازي : التفسير الكبير 24/16 ، والطبرسي ، مجمع البيان : 7/148 .

[6] - انظر الرازي : التفسير الكبير : 29/73 .

[7] - فيما يتعلق بالحركة كمبدأ عام في الإسلام انظر : محمد إقبال : تجديد الفكر الديني في الإسلام : 168 وما بعدها .

[8] - انظر : أبو الوفا الغنيمي التفتزاني : الإنسان والكون في الإسلام : 85 وقد كانت حركة التغيير في الكائنات منطلقا لدى كثير من علماء العقيدة الإسلامية للبرهان على وجود الله . انظر مثلا : الايجي والجرجاني – المواقف وشرحه : 2/332 .

[9] - انظر في هذا المعني : عائشة عبد الرحمان :|القرآن وقضايا الإنسان : 34 .

[10] - اختلف المفسرون فيما إذا كان الملائكة أفضل من آدم أو هو أفضل منها . انظر مختلف الآراء في : الرازي : التفسير الكبير : 1/215 ، 234 .

[11] - الراغب الأصفهاني : تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين :| 20 وانظر في هذا المعني الرازي :|التفسير الكبير : 21/14 .

[12] - عماد الدين خليل : حول إعادة تشكيل العقل السليم : 92 وما بعدها .

[13] - يحث القرآن الكريم على جعل التفكير في الآيات الكونية وملاحظة الصنعة فيها منطلقا لمعرفة الحقيقة الإلهية بها . وقد جعل المفكرون الإسلاميون النظام الذي يسير عليه الكون أحد أهم الأدلة على وجود الله ، وعرف بدليل النظام .

[14] - انظر : كاصد الزيدي : الطبيعة في القرآن :138| ، وعماد الدين خليل : حول إعادة تشكيل العقل المسلم :127| .

[15] - انظر في موقف العهد القديم والجديد الذي يسوي الطبيعة بالإنسان أو يفضلها عليه : كاصد الزيدي ، الطبيعة في القرآن : 128| وما بعدها ، 197 وما بعدها .

[16] - عماد الدين خليل :|حول إعادة تشكيل العقل السليم : 98 .

[17] - انظر نفس المصدر : 99 .

المبحث الثاني

منهج تصنيف العلوم

بين التقليد والتأصيل

تمهيد :

ليس علم تصنيف العلوم علماً وصفياً صرفاً . يكتفي بإحصاء ما هو كائن من المعرفة البشرية ، ويعقبها بالترتيب بعديا ليقدمها تقريرا للناس يصف ما كان لينبني عليها ما يكون في نطاق التدرج المعرفي الإنساني العام ، بل إن هذا العلم يحمل في ظاهره الوصفي التقريري غاية معيارية تتمثل في اتخاذه من وصف ما كان في واقع العلوم بناء لما ينبغي أن يكون في توجهات العقل إلي مواضيع المعرفة سواء على مستوى تربوي بالإرشاد إلي كيفية استيعاب العلوم وتمثلها ، أو على مستوى إبداعي بالتوجيه إلي المستجد من مناطات الاستكشاف العقلي بحسب ما يقتضيه تقدم الحياة الإنسانية .

ولذلك فإن هذا العلم أشبه التاريخ في مظهره الوصفي لما هو واقع في حقل المعرفة الإنسانية من جهة ، وأشبه المنطق في تحديده لما ينبغي أن يجري عليه العقل فيها من جهة أخري ، حتى إنه سمي « بمنطق العلوم » فكان علما وصفيا معياريا في نفس الآن .

إلا أن هذه الوصفية التي أشبه بها التاريخ ، وهذه المعيارية التي أشبه بها المنطق لم تكونا لتجعلا منه علما موضوعيا مثل علم التاريخ وعلم المنطق ؛ ذلك لأن غايته المعيارية ليست بقضايا العقل الفطرية كما هو الحال في المنطق وسائر العلوم الموضوعية الأخرى ، بل هي متقومة بالموقف الوجودي للإنسان فيما يراه من حقيقة الوجود وموقعه هو ذاته من تلك الحقيقة ، ليصوغ من تصنيف العلوم منهاجا يتناسب مع ذلك الموقف ، ويخدم المآل الذي يرسمه الإنسان لنفسه فيه .

ولذلك فإن هذا العلم يحمل عبر تاريخه في طيات مسحته الإحصائية الوصفية أبعادا أيديولوجية عقدية ، كما ظل يعكس الخصائص الفكرية والثقافية للبيئات التي تحتضنه ، والأعلام الذي عرفوا بالتأليف فيه ، خاصة عندما يتعلق الأمر بطور من أطوار التجديد [1] ؟ بل إن الصفة المنطقية التي يتصف بها هذا العلم ترشحه لأن يكون في مضمار الكشف عن الخصائص الفكرية الثقافية لمن تعاطي البحث والتأليف فيه مادة ممتازة لتبين تلك الخصائص والميزات وشرحها وتحليلها ، وذلك بما ممتازة لتبين تلك الخصائص والميزات وشرحها وتحليلها ، وذلك بما هو رسم منهجي لما ينبغي أن تؤول إليه المعرفة الإنسانية ، الأمر الذي يجعله تعبيرا شبه مباشر عن خصائص فكرية ثقافية باعتبار أن الثقافة تعني منهجية الإنسان تحقيق حياته العقلية والعملية [2] ، والفكر يعني حركة العقل في عملية المعرفة للوصول إلي الحقيقة [3] .

إنه هذه المعاني تبدو واضحة في ذلك التصنيف للعلوم المأثور عن أرسطو ، والذي يعتبر أنضج تفسير في الفكر الفلسفي القديم ، كما أنه يعتبر التصنيف الذي ظل موجها للفكر التصنيفي بعده قرونا طويلة من الزمن في ظل التوجيه العام الذي كان للفكر الأرسطي على وجه العموم .

لقد قسم أرسطو العلوم إلي قسمين رئيسيين . يندرج تحت كل منهما جملة من العلوم الفرعية على النحو التالي :

1- علم نظري . غايته مجرد المعرفة ، وينقسم إلي ثلاثة أقسام وهي :

(أ) علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولي ، أو العلم الإلهي ، وهو بحث في الوجود المطلق .

(ب) العلم الرياضي ، وهو البحث في الوجود من حيث هو مقدار وعدد .

(جـ) العلم الطبيعي ، وهو البحث في الوجود من حيث هو محسوس متحرك .

2- علم عملي ، وغايته المعرفة لأجل تدبير الأفعال الإنسانية . وهو أربع شعب :

(أ) علم الأخلاق

(ب) علم تدبير

(ت) علم السياسية

(ث) الفن والشعر

أما المنطق فإنه غير داخل في هذا التقسيم ، لأن موضوعة ذهني ، وهو آلة للعلو كلها [4] .

إن هذا التقسيم الأرسطي يمتزج فيه وصف العلوم التي كانت على عهد أرسطو الذاتي لما ينبغي أن تنتهجه المعرفة الإنسانية بناء على فلسفته في بنية الوجود التي تترتب فيها الموجودات ترتيبا شرقيا متنازلا من أكثرها تجريدا إلي أكثرها اتصالا بالمادة ، وهو ما يحكي تلك الصورة المأثورة عن أرسطو في تدريجه للموجودات الكونية درجات : أعلاها المحرك الأول الواجب الوجود ، وأدناها الكائنات التي لا أعضاء لها الشبيهة بالهيولي ، مرورا بعالم ما فوق فلك القمر الذي يشمل الكواكب التي لا ينالها الكون والفساد ، ثم بعالم ما تحته الذي يشمل ما يناله الكون والفساد لاختلاطه بالمادة [5] .

كما أنه يعكس خاصية البنية الفكرية التي ميزت العقلية اليونانية على وجه العموم ، وهي خاصية التجريد كما تبدو في الفصل بين العلوم على أساس نسبتها من التجريد وإناطة الشرف والإجلال بها على ذلك الاعتبار . وكما تبدو أيضا في انبناء هيكلية التقسيم بحسب تصور نظري مجرد تابع لصورة الوجود في الذهن ، أكثر من انبنائها على لواقع المعرفة الإنسانية وما أثمرته من علوم .

كما أن هذا التقسيم يعكس أيضا خاصية المفاضلة والمباعدة في الفكر الأرسطي . فالعلم النظري كأنما هو مفاصل تماما للعلوم النظرية ، فإن غايته هي المعرفة فحسب ، وليس له من مدخل في العمل السلوكي ، إذ المعرفة بالتعقل غاية في حد ذاتها بل هي أشرف غايات الإنسان ، وكأنما الإنسان يعيش ثنائية ذات طرفين متدابرين متقاطعين : التعقل الذي يشده إلي عالم المجردات ، والعمل الذي يشده إلي عالم المحسوسات . ولعل هذه الخاصية تعتبر هي بدورها تظهيرا للتصور الوجودي لأرسطو حيث واجب

الوجود عنده حرك العالم ثم تركه يتحرك وأصبح عنه بعيدا لا يتدخل في شؤونه حتى على سبيل العلم به إلا أن يكون علما بالكليات .

على هذا النحو من التفاعل بين علم تصنيف العلوم وبين مقومات التصور الوجودي ، والخصائص الثقافية للمصنفين نجد سائر التصنيفات التي وصلتنا من نتائج أزمنة مختلفة وأعلام متعددين ، فماذا كان الأمر بالنسبة لتصنيف العلوم عند المسلمين من حيث علاقة ذلك التصنيف بما أحدثه لتصنيف العلوم عند المسلمين من حيث علاقة ذلك التصنيف بما أحدثه عنصر التدين بالإسلام في عقول المسلمين من تصور للوجود ولدور الإنسان فيه ، وماذا أبرز من خصائص فكرية ثقافية متميزة ؟

I- علم تصنيف العلوم عند المسلمين :

لم يحظ علم تصنيف العلوم عند المسلمين بما يليق به من الدراسة والتحليل ،سواء من قبل الدراسين المسلمين أنفسهم ، أو من قبل الدراسين عامة ،فالمسلمون يندرج ضعف اهتمامهم بدراسة هذا العلم ضمن ضعف اهتمامهم بالعلوم المنهجية عامة . وأما عامة الدراسين فإن أغلب دراساتهم في تصنيف لتنقل من التقسيم القديم المتأثر بتقسيم أرسطو إلي تصنيف روجر بيكون (Roger Bacon(1268-1214 وفرانسيس بيكون ((1625-1561) Francis Bacon .

1- أهم المؤلفات في هذا العلم :

ويقابل هذا الضعف العلوم عند المسلمين وفرة في الإنتاج من قبلهم فيه ، وثراء في المحتوي ، وجدة وابتكارا في البناء التصنيفي ، مما يخرج من أن يكون مشاركة عابرة في هذا العلم ، ويمثل بحق مدرسة إسلامية في تصنيف العلوم ، وهو ما تضمنته مجموعة واسعة من المؤلفات عبر أزمة متتالية تمحض بعضها لتصنيف العلوم خاصة ، واشتمل البعض الآخر على عادة المسلمين القديمة في التأليف الموسوعي . وإذا كان تتبع ما ألفه المسلمون في هذا الغرض تتبعا إحصائيا كاملا غير ميسور في هذا المقام فإننا نعرض فيما يلي لائحة بأهم ما وصلنا من مؤلفات إسلامية في تصنيف العلوم منفردة أو مشتركة ، مما نقدر أنه كان له إسهام في إنضاج هذا الفن من فنون المعرفة ، وأنه يمكن الدارس من تبين خصائص الفكر الإسلامي في التصنيف ،وأنه يمكن الدارس من تبين خصائص الفكر الإسلامي في التصنيف ، وميزاته فيه . وسنورد هذه اللائحة في نسق تاريخي على النحو التالي :

1- « إحصاء العلوم » للفارابي (أبي نصر محمد بن محمد ، ت 339 هـ) .

2- « رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا » (منتصف القرن 4 هـ) .

3- « مفاتيح العلوم » للخوارزمي (محمد بن أحمد بن يوسف ،ت 386 هـ) .

4- « الفهرست » لا بن النديم (محمد بن إسحاق ،ت 438 هـ) .

5- رسالة « أقسام العلوم العقلية » لا بن سينا (ت 428 هـ) .

6- رسالة « مراتب العلوم » لا بن حزم (ت 456 هـ) .

7- « طبقات العلوم » للأبيوري (أبي المظفر محمد بن أحمد ، ت 507 هـ) .

8- « المقدمة » لا بن خلدون (ت 808 هـ) .

9- « مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم » لطاش كبرى زاده ، (ت 968 هـ) .

10-« كشف الظنون عن أسامي الكبت والفنون » لحاجي خليفة ، (ت 1067 هـ) .

10- « كشاف اصطلاحات العلوم » للتهانوي (محمد بن علي ، ت بعد 1158 هـ) .

11- « أبجد العلوم » لصديق بن حسن القنوجي (ت 1307 هـ / 1889 م) [6].

وليست هذه المؤلفات متساوية في قيمتها التصنيفية ، ولا في تمثيلها لخصائص الفكر الإسلامي الأصلية كما سيظهر بعد حين ، ولكنها تبين العناية المستمرة من قبل المسلمين بهذا العلم ، والإنضاج المطرد لشكله ومحتواه تمشيا في ذلك مع واقع العلوم الإسلامية في تناميها وتوسعها وتفرعها .

وإذا ما تجاوزنا ما أثر عن أبي يوسف يعقوب الكندي (ت 252 هـ / 868 م) من محاولة متواضعة لتصنيف العلوم [7] ، فإننا نجد الفارابي ينهض بعمل تصنيفي رائد في نطاق الفكر الإسلامي حتى ليعتبر عمله ذاك أقرب إلي الفطرة منه إلي التدرج الطبيعي المتنامي إذا ما نظرنا إليه في نطاق ذلك الفكر ، وإذا ما وجدنا لهذه الطفرة تفسيرا في تأثر الفارابي في تصنيفه بالحصيلة التصنيفية الموروثة عن أرسطو ، والتي بلغ عمرها ما ينيف عن الألف عام ، فإننا نجد في نفس الآن تصنيفات أخرى متأثرة بالموروث الأرسطي ، وهي متأخرة زمنيا على الفارابي ، ولكنها من حيث قيمتها التصنيفية تنقص كثيرا عن تصنيف الفارابي ، وهو ما يصح في حق كل من تصنيف ابن سينا وإخوان صفا .

وإذا ما انتقلنا إلي ابن النديم فإننا نجد بداية المحاولة التصنيفية النابعة من واقع الفكر الإسلامي في غير تأثر يذكر بثقافات أخرى . ثم تنمو هذه المحاولة نموا طبيعيا متدرجا في النضج عند ابن حزم والأبيوري لتبلغ مستوى رفيعا عند ابن خلدون ابن خلدون حيث تظهر في تصنيفه خصائص الفكر الإسلامي في التصنيف واضحة المعالم .

ثم يأتي طاش كبرى زاده ليكون تصنيفه تتويجا مستوفيا للفكر التصنيفي الإسلامي ، بل خلاصة عميقة الدلالة للتراث العلمي الإسلامي وقد أخذ وضع الاستقرار وكف عن النمو أو كاد ، فجاء « مفتاح السعادة » يسجل في نسق تصنيفي منهجي العلوم الموجودة في دائرة الثقافة الإسلامية بأوسع وأشمل ما عرف في الفكر الإسلامي من تصنيف . وكل من جاء بعد ابن خلدون وطاش كبرى زاده من مصنفين إنما هم مقتبسون منهما سائرون على خطاهما في الأكثر .

2- غاية تصنيف العلوم :

حملت أغلب هذه المؤلفات في مقدماتها تعريفا بعلم تصنيف العلوم أو علم تقاسيم العلوم كما يسمى أحيانا ، فوضحت طبيعته كما وضحت غايته بما يبين الإطار العام الذي يندرج فيه هذا العلم ، وهو ما قصده الفارابي في فاتحة كتابه حينما قال : « قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ما له منها أجزاء ، وجمل ما في كل واحد من أجزائه » [8] . وهذا المعني هو نفسه الذي عبر عنه طاش كبرى زاده في تعريفه لعلم التصنيف إذ يقول : « هو علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلي أخصها ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم » [9] .

ومن البين أن هذين التعريفين صيغا بما يدل على أن هذا العلم بني بحيث يكون إحصاء منهجيا للمعارف بغاية التسهيل في استيعابها ،وهو ما يفسر انبناء التعريفين على معنى التجزئة في العلوم وإدراج الأخص في الأعم . وهو معنى ذو غاية تعليمية واضحة عبر عنها الفارابي بدقة في بيانه لمنافع كتابه « إحصاء العلوم » إذ يقول : « وينتفع بما في هذا الكتاب لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علما من هذه العلوم وينظر فيه علم على ماذا يقدم ،وفي ماذا ينظر ،وأي شيء سيفيد بنظره ، وما غناء ذلك ، وأي فضيلة تنال به ، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا عن مي وغرور . وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم أيها أفضل ،وأيها أنفع ، وأيها أتقن وأوثق وأقوى ، وأيها أوهن وأوهي » [10] ، وهذا المعني ذاته هو الذي أشار إليه طاش كبرى زاده في قوله : « إن الفنون كثيرة ، وتحصيل كلها بل جلها يسيرة، مع أن مدة العمر قصيرة ، وتحصيل آلات التحصيل عسيرة ،فكيف الطريق إلي الخلاص من هذا المضيق ؟ فتأمل فيما قدمت إليك من العلوم اسما ورسما وموضوعيا ونفعا وفيما اخترعت من التفصيل في طريق التحصيل » [11] .

ويتبين مما تقدم أن هذا العلم استحدثه المسلمون في إطار منهجي معرفي تربي ، وليس لاستحداثه في هذا الإطار من قبل مسلمين وفي مجال ثقافي إسلامي من غاية سوى أن يكون عاملا على بناء فكر إسلامي متقوم بحقيقة العقيدة الإسلامية الشاملة كما شرحتها العلوم الكثيرة التي هي مادة التصنيف في علم تصنيف العلوم ، وليس هذا بمتناقض مع تكوين الفكر على خصائص منهجية ثقافية في المعرفة بوجه عام بل هو تدعيم لذلك التكوين مع توجيهه الوجهة التي تبرز فيها صفات فكرية ثقافية متأتية بالداعي العقائدي الإسلامي ،وكفيلة في نفس الوقت بأن تمكن من استيعاب الحقيقة الإسلامية التي جاءت العلوم لشرحها .

وإذا كنا لا نظفر في مقدمات التآليف التصنيفية موضوع دراستنا ببيانات مباشرة في هذا المعني الذي قررناه آنفا ، فإننا نحسب أن سببه قيام ذلك المعنى في الأذهان على وجه يقارب البداهة مما يجعله أصبح تكوين الفكر على أساس استيعاب الحقيقة الدينية محل جدل بين قابل مؤيد وبين رافض منكر . ويكفي في بيان ذلك أن نرجع إلي ما قاله الإسلاميون على اختلاف وجهاتهم في بيان حقيقة العلم بصفة عامة – وليس تصنيف العلوم إلا جزءا منه – وفي غايته وثمرته ، فإننا حينئذ نجد أن العلم ليس إلا طريقا لتحصيل الحقيقة الدينية والسعادة بها تفكرا وتطبيقا ، وهو ما عناه الفارابي ، بقوله : إن العلم كنز مدفون يفوز من سهل الله طريقه إليه [12] .

وإذا كان الأمر على ما بينا في استحداث هذا العلم في البيئة الثقافية الإسلامية م حيث الغاية التي استحدث لأجلها . وما تقومت به بنيته هيكلا وصفات من خصائص وميزات تبلغ إلي ذلك الهدف ، فما هو واقع الفكر التصنيفي الإسلامي في مسعاه إلي أن يشكل ذاته على البنية المطلوبة الكفيلة بتحقيق الغاية المرسومة ؟ وما هي الأساليب التي اتخذها ، والاتجاهات التي اتجهها في سبيل ذلك ؟

إن المتأمل في التصانيف التي قدمنا ذكرها من جهة هيكلها وخصائصها التصنيفية ، ومن جهة بنيتها الداخلية ، وعلاقتها بواقع العلوم في البيئة الثقافية الإسلامية تبينا في كل ذلك لنسبتها مما ينبغي أن تحقق من غاية في تكوين فكر إسلامي قادر على استيعاب الحقيقة الدينية الإسلامية في مختلف مظاهرها ، إن المتأمل في تلك التصانيف يلاحظ بسهولة وجهتين مختلفتين في التصنيف ، تتمايزان في الهيكلة العامة ، كما تتمايزان في الخصائص التصنيفية والبنية الداخلية ، وهو ما ينتهي باختلاف بينهما في النسبة من الغاية التي رامت كل التصانيف تحقيقها : أما الوجهة الأولي ، فهي وجهة يظهر بوضوح التأثر بالتصنيف الأرسطي للعلوم ، ولذلك فإننا سنسميها الوجهة التقليدية . وأما الثانية فهي وجهة حاولت أن تشتق أصولا للتصنيف من خصائص البيئة الثقافية الإسلامية المتأتية بالداعي العقائدي الإسلامي ، ولذلك فإننا سنسميها بالوجهة التأصيلية ، وسنحاول فيما يلي أن نتبين واقع وخصائص كل من الوجهتين من خلال تحليل نماذج من التصانيف نقدر أنها أكثر من غيرها للوجهة التي تنتمي إليها .

II- الوجهة التقليدية في تصنيف العلوم :

لا نجد صعوبة في تعيين المنصفات التي تندرج ضمن هذه الوجهة ، إذ أن نظرة متأنية على هيكل التصنيف تحدد ما إذا كان له صلة بتصنيف أرسطو أو هو متحرر منه .

ومن الناحية التاريخية فإن هذه الوجهة التقليدية كانت أسبق ظهورا من الوجهة التأصيلية ، كما أنها كانت مواكبة لظهور النزعة الفلسفية اليونانية في الفكر الإسلامي التي كانت بدايتها على يد الكندي ، ثم تدعمت بالفارابي وابن سينا من بعده .

ولما كانت هذه النزعة تقليدية فإننا نلاحظ في المؤلفات التي سنعرضها بعد حين أن التصنيف فيها كان على درجة من النضج تبين أنه يشبه أن يكون مرحلة متلونة بلون جديد إلا أن هيكلها يعتبر امتدادا لهيكل قديم . ويمكن أن نتبين هذا المعني من عرض موجز لبعض المؤلفات في تصنيف العلوم في هذه الوجهة.

1- وقاع التصنيف في الوجهة التقليدية :

نرشح في عرض واقع التصنيف في هذه الوجهة ثلاثة من التصانيف نراها كفيلة بأن تعطينا صورة كاملة لهيكل التصنيف وخصائصه ، وقد راعينا في هذا الترشيح شمول ونضج هذه التصانيف ، كما راعينا أيضا تمثيلها لمختلف المنازع في التأثر والتقليد ، كما راعينا أيضا ما ورد فيها من بيانات وتعاليق تنظيرية من شأنها أن تساعدنا في البحث حينما نأتي إلي تقويم هذه الوجهة بعد عرض واقعها . وهذه الآثار الثلاثة هي : إحصاء العلوم للفارابي ، ورسائل إخوان الصفا ، وأقسام العقلية لا بن سينا .

(أ) تصنيف العلوم عند الفارابي [13] : ألف الفارابي كتابا مفردا في تصنيف العلوم سماه « إحصاء العلوم » . وقد بين الفارابي نفسه في مقدمة كتابه الهيكل التصنيفي للعلوم كما بسطه وجزأه في أثناء الكتاب حيث قال :

« قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علما علما ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ما له منها أجزاء ، وجمل ما في كل واحد من أجزائه ونجعله في خمسة فصول :

- الأول في علم اللسان وأجزائه .

- والثاني في علم المنطق وأجزائه .

- والثالث في علوم التعاليم : وهي العدد والهندسة وعلم المناظر ، وعلم النجوم التعليم ، وعلم الموسيقي ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل .

- والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه ، وفي العلم الإلهي وأجزائه .

- والخامس في العلم المدني وأجزائه ، وفي علم الفقه وعلم الكلام » [14] .

وفي نطاق هذا التقسيم يعرف الفارابي العلم الطبيعي بقوله : « العلم الطبيعي ينظر في الأجسام الطبيعية ، وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها ، والتي لها توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها فيها » [15] .

ويقول في العلم المدني : « إنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي تكون عنها الأفعال والسنن . وعن الغايات التي لأجلها تفعل » [16] .

ويعرف علم الفقه بأنه : « الصناعة التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير ،وأن يتحرى تصحيح ذلك على غرض واضع الشريعة بالملة التي شرعها في الأمة التي لها شرع » [17] .

أما علم الكلام فهو : « صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خلفها بالأقاويل » [18] .

(ب) تصنيف العلم عند إخوان الصفا [19] : من خلال التوزيع الذي وزع به إخوان الصفا رسائلهم الاثنتين والخمسين على العلوم ، ومن خلال ما تناولته بعض تلك الرسائل مباشرة من تصنيف للعلوم وخاصة « رسالة الصنائع العلمية » نتبين صورة متكاملة العلوم عندهم ، وتتمثل هذه الصورة فيما يلي :

تنقسم العلوم إلي ثلاثة أقسام رئيسية ، ويشتمل كل قسم على أجزاء وفروع على النحو التالي :

أولا : العلوم الرياضية أو علم الآداب وقد وضع أكثرها لطلب المعاش : ويشتمل على علم القراءة والكتابة ، وعلم النحو واللغة ، وعلم الشعر والعروض ،وعلم الحساب والمعاملات ، وعلم الزجر والأول ، وعلم العزائم والكيمياء والحيل ، وعلم الحرف والصنائع ، وعلم الحرث والنسل ، وعلم السير والأخبار .

ثانيا : العلوم الشرعية الوضعية ، وقد وضعت لطب النفوس وطب الآخرة . وتشتمل على علم التنزيل ، وعلم التأويل ،وعلم الروايات والأخبار ، وعلم الفقه والسنن والأحكام ، وعلم المواعظ وعلم تأويل المنامات .

ثالثا : العلوم الفلسفية الحقيقية : وتشتمل على أربعة أنواع :

ـ الرياضيات : وهي علم العدد والهندسة والنجوم والموسيقي .

ـ المنطقيات : وهي علوم صناعة الشعر ، والخطب والجدل ، والبرهان ، المغالطة .

ـ الطبيعيات :وهي علوم المبادئ الجسمانية ، والسماء والعالم والكون والفساد ، وحوادث الجو ، والمعادن والنبات والطب والبيطرة .

ـ الإلهيات : وهي خمسة أنواع : معرفة الباري ،وعلم الروحانيات ،على السياسة النبوية ، والسياسة الملوكية ، والسياسة العامة ، والسياسة الخاصة، والسياسة الذاتية [20] .

(جـ) تصنيف العلوم عند ابن سينا [21] : أورد ابن سينا تقسيما للعلوم في العديد من مؤلفاته ، إلا أن أو في تصنيف له وأوضحه هو ذلك الذي أفرد له رسالة سماها « رسالة في أقسام العلوم العقلية » ولذلك فإننا سنعتمدها في توضيح تصنيف العلوم عنده .

قسم ابن سينا علوم الحكمة إلي قسمين رئيسيين : كل قسم منها يتفرع إلي فروع وأجزاء .

الأول : علوم نظرية مجردة ، وغايتها حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان ، وإنما يكون المقصود منها حصول رأي فقط مثل : علم التوحيد ، وعلم الهيأة ، وتنقسم هذه العلوم إلي ثلاثة أقسام :

ـ العلم الأسفل ، ويسمى العلم الطبيعي .

ـ العلم الأوسط ، ويسمى العلم الرياضي .

ـ والعلم الأعلى ، ويسمى العلم الإلهي .

ولكل علم من هذه العلوم أقسام أصلية . وأقسام فرعية ، ومما يندرج في العلم لأعلى (العلم الإلهي) :

- **النظر في معرفة المعاني العامة لجيمع الموجودات .**
- **النظر في الأصول والمبادئ مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق .**
- **النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده .**
- **النظر في إثبات الجواهر الروحانية وهي الملائكة .**
- **النظر في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية.**
- **معرفة كيفية نزول الوحي .**
- **علم المعاد ، وهو الذي يبحث في أحوال البعث من السعادة والشقاوة الروحانيتين اللتين تعرفان بالعقل ،والبدنيتين اللتين تعرفان بالشرع .**

الثاني : علوم عملية : والمقصود منها ليس حصول رأي فقط ، بل حصول رأي لأجل عمل ،وهي ثلاثة أقسام ك

- **علم الأخلاق : وهو الذي يعرف به الإنسان كيف تكون أخلاقه وأفعاله ، ويشتمل عليه كتاب أرسطو طاليس في الأخلاق .**
- **علم تدبير المنزل : ويشتمل عليه كتاب « أرونس » في تدبير المنزل .**
- **علم السياسة المدنية : ويشتمل عليه أفلاطون وأرسطو في السياسة ، ويلحق به ما يتعلق بالنبوة والشريعة . وهو ما يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه إلي الشريعة . وتعرف به بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة**

فـي الصـنائع ، والتـي تخـص شريعـة شريعـة بحسـب قوم قوم وزمان زمـان . ويعرف بـه الفرق بيـن النبوة الإلـهيـة وبيـن الدعاوى الباطلة كلها [22] .

-2 خصائص الوجهة التقليدية :

إن هذه المؤلفات عرف أصحابها بتأثرهم الثقافي بالفلسفة اليونـانية .

أما الفارابي وابن سينا فهما متأثران بالفلسفة الأرسطية . وأما إخوان الصفا فبأمشاج من الفلسفة الأفلاطونية . وهذا التأثر بالثقافة الفلسفية اليونـانيـة كان ضمنـه تأثر في تصنيف العلوم كان سائدا في الفكر اليونـانـي ومناطق نفوذه من تصنيف يعود إلي التصنيف الأرسطي .

وإذا كانت هذه التصانيف الثلاثة تختلف فيما بينها في نسبة التقليد فيها ، وفي مقدار ما تميزت به من عنصر الجدة ، فإننا نجدها تشترك فـي بعض الخصـائص المشتقـة فـي أغلبهـا مـن تأثرهـا بالتصـنيف اليونـانـي مـع اختلاف فيمـا بينهـا فـي درجـة تحقـق تلك الخصائص فيها ، وهو ما سنبينه فيما يلي :

(أ) محاكاة الهيكلية الأرسطية : إذا تأملنا في الهيكل العام الذي أقيمت عليه التصانيف الآنفة الذكر ألفيناها كلها أخذت من الهيكلية الأرسطية في التصنيف ،مع تفاوت بينها في ذلك الأخذ بين استفادة ما وقع إدراجه ضمن هيكلة تبدو جديدة ، وبين محاكاته برمته .

فابن سينا يكاد في تصنيفه يقلد تماما أرسطو العلوم إلي نظرية وعملية ، وتقسيم النظرية إلي إلهية ورياضية وطبيعية ، وتقسيم العلمية إلي الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة .

ورغم أن الفارابي بني هيكل تصنيفه على خمسة أقسام فإننا إذا تجاوزنا القسمين الأولين (علم اللسان وعلم المنطق) باعتبار هما لا يدخلان فـي تصـميم هيكـل العلوم لأنهمـا مـن علوم الآلة ، فإن الأقسـام الثلاثـة الباقيـة تتوزع فيمـا بينـها العلم والإلهيات ، والعلم العملي حيث خصص له القسم الخامس . وبهذا يكون الفارابي كأنما وزع القسم النظري عند أرسطو إلي قسمين هما الثالث والرابع في تصنيفه .

أما إخوان الصفا فكأنما فعلوا عكس ما فعله الفارابي ، حيث خصصوا القسم الأول والثاني للعلوم العملية في فصل بين علوم الآداب وعلوم الشريعـة ، وخصـصوا الثالث للعلوم النظريـة فيمـا يشبـه تمامـا العلوم النظريـة عنـد أرسـطو مـع زيادة المنطقيات إذ جعلهـا أرسطو خارج الهيكل لأنه من علوم الآلة .

لقد اجتمعت هذه التصـانيف فـي هيكلهـا على مبدأ الفصل بيـن العلوم النظريـة والعلوم العمليـة ، وجعـل النظريـة تدور على الإلهيات والرياضيات والطـبيعيات العمليـة تدور على الأخلاق والسـياسة المدنيـة والمنزليـة ،وهـو مـا يجعـل هيكلهـا العام يحاكـي الهيكليـة الأرسطية .

إن العلوم الإسلامية العديدة التي نشأت بخاصة الدعوة الإسلامية لم يكن لها مدخل في تعديل ذي بال في الهيكلية التي اعتمدتها هذه التصانيف ،|بل كان مصير ما أخذ بعين الاعتبار من هذه العلوم أن أدرج ضمن الهيكل الجاهز مسبقا ،فأصبح علم الفقه وعلم الكلام عند الفارابي مضمومين إلي العلم المدني في قسم العلوم العملية . وعند إخوان الصفا خصص قسم من قسمي العلوم العملية لبعض العلوم الإسلامية المستجدة مثل علم التأويل وعلم الروايات وعلم الفقه والسنن ، وعلم المواعظ . أما ابن سينا فقد تجاهل العلوم الإسلامية|تماما ولم يدرجها ضمن تصنيفه .

(ب) صيغة التجريد : تبدو هذه التصانيف مصطبغة بصيغة التجريد سواء على مستوى المنطلق المعرفي الذي صدرت عنه ، أو على مستوى البنية التي انتهت إليها ، والمادة التي أقيمت عليها تلك البنية .

فمن حيث المنطلق يبدو واضحا ،أن هذه التصانيف لم تصدر عن إحصاء عملي لما هو واقع من العلوم بالفعل في العهد الذي أنجزت فيه ، بل تشبه أن تكون صدرت عن تصور ذهني مجرد لما يمكن أن تكون عليه المعرفة البشرية . لقد وضع الإطار الهيكلي للمعرفة ألوا بناء على تصور للوجود : موجودات لا تعلق لها بالأجسام ، وموجودات لها تعلق بالأجسام ، وأجسام طبيعة ، وإنسان له حياة اجتماعية ، ثم أدرجت في ذلك الهيكل أصناف العلوم بحسب مظاهر الوجود .

ولا نعني بما تقدم أن العلوم المدرجة في هذه التصانيف هي العلوم باعتبار إمكانها فحسب ، إذ وقع الإدراج لعلوم واقعة بالفعل ، ولكن نعني أن هذا التصور الذهني لهيكل العلوم السابق على العلوم والواقعة نفسها كان سببا في منهج انتقائي نتج عن إدراج لبعض العلوم التي تناسب الهيكل القبلي ، وإسقاط للكثير مما لا يناسبه من تلك العلوم الناشئة في الثقافة الإسلامية اللاحقة بالنسبة لذلك الهيكل الأرسطي النزعة .

ورغم أن الفارابي أشعر بأنه سيقوم في كتابه بإحصاء العلوم كما تفيده ترجمة كتابه « إحصاء العلوم » ، وكما وعد به في المقدمة حينما قال : « قصدنا في هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علما علما » [23] . إلا أنه في واقع تصنيه أورد العلوم في مورد العموم من حيث تشترك فيها سائر الأمم مقتصرا على ذكر أجناس العلوم دون أن يوردها بأعيانها كما هي واقعة في عهده . في حديثه عن علم اللسان مثلا لم يذكر العلوم المندرجة فيه من نحو وصرف ولغة ، بل عمم القول في هذا العلم ، وجعل منطلقه « إن علم اللسان عند كل أمة ينقسم سبعة أجزاء عظمى ، علم الألفاظ المفردة . وعلم الألفاظ المركبة ، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة ، وقوانين الألفاظ عندما تركب ، وقوانين تصحيح الكتابة ، وقوانين تصحيح القراءة ، وقوانين الأشعار » [24] . ثم جعل يتحدث عن كل علم بمثل هذا التعميم . وكذلك في علم الفقه فإنه تحدث كعلم عام في الأمم دون أن يخص بالبيان الفقه الإسلامي بأجزائه وفروعه .

على هذا النسق الذي سار عليه الفارابي سار أيضا إخوان الصفا ، فقد قدموا للحديث على أصناف العلوم بقولهم : « أعلم يا أخي بأن العلوم التي يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس : فمنا الرياضية ، ومنها الشرعية الوضعية . ومنا الفلسفية الحقيقية » [25] وهو ما يوحي بأن التصنيف ينطلق من منطلق تجريدي لا من إحصاء واقعي ، أما ابن سينا فقد كان في هذا الإسلامية الواقعة على عهده و لو في المعرفة الإنسانية العامة .

إن الانتقائية في إدراج لعلوم المؤدية إلى إهمال الكثير من العلوم الإسلامية التي فرضها المنطلق النظري لهذه التصانيف أفضت إلى قصورها عن أن تكون متناولة للعلوم الواقعة مبينة لواقعيتها في نشوئها ومادتها وأغراضها و تفاصيل فروعها و أجزائها وصلاتها ببعضها . ولو وقع الانطلاق من واقع المعرفة الإنسانية في البيئة التي على عهدهم مع التوسع إلى غيرها لأدى إلى أن تفرض تلك العلوم الواقعة هيكلاً قابلاً لأن يتسع لها جميعاً . فيفرض حينئذ الواقع منطقه في الاستقراء، وهو المنطق الإسلامي الأصيل بديلاً للمنطق الصوري القياسي القائم على التجريد ، وهو منطق اليونان .

(جـ) صبغة التفريق : إن المتتبع لوضع العلوم في هذه التصانيف الثلاثة من حيث صلتها ببعضها ، وعلاقتها الداخلية فيما بينها يقف على شيء من التنافر و الافتراق بين هذه العلوم حتى تبدو أحياناً كأنها الشتات الذي لا تربطه رابطة جلية ، وتظهر كأنها المعارف المتحاذية التي ليس بينها حركة يمتد فيها بعضها إلى بعض ، ويأخذ فيها بعضها من بعض .

ولعل أبرز مظهر لهذه الصبغة ذلك الفصل القاطع الذي ورد في هذه التصانيف بين ما هو نظري وبين ما هو عملي ، وهو ما صوره ابن سينا بجلاء حينما جعل المقصود مت العلم النظري حصول رأي فقط ، ومثل لذلك بعلم التوحيد ، وجعل المقصود من العلم العملي حصول رأي لأجل عمل ، وهو بهذا يكون قد فرق بين علوم شديدة الصلة ببعضها حتى لا يتصور بينها افتراق ؛ إذ العلوم العملية في المفهوم الإسلامي ليست إلا وجهاً تطبيقياً للعلوم النظرية على نحو ما يتضح من صلة علم الفقه بعلم التوحيد ، فهو ليس إلا امتداداً له في مستوى التطبيق .

وقد فرق إخوان الصفا في العلوم العملية بين نوع وضع لطلب المعاش ، ونوع وضع لطلب الآخرة ، وهي تفرقة يأباها واقع العلوم الإسلامية . فعلم الفقه مثلاً وقد وضعوه في العلوم التي تطلب بها الآخرة ، هو علم وضع لتنظيم الحياة الدنيا ابتداءً ، وعلى ذلك الأساس تطلب به الآخرة. وعلم اللغة و النحو وقد وضع في العلوم التي يطلب بها المعاش إنما وضع في الحقيقة في واقع الثقافة الإسلامية ليمكن من فهم القرآن وتحري مقاصده حتى تكون تلك المقاصد سبباً للمعاش و للمعاد في آن واحد . أما الفارابي فرغم تفرقته بين العلوم النظرية التي خصص لها الفصلين الثالث والرابع ، وبين العلوم العملية التي خصص لها الفصل الخامس ، فإنه كان أكثر إدراكا للتواصل بين العلوم وللحركة الداخلية بينها ، ويعتبر إدراجه لعلم الكلام ضمن العلوم العملية أبرز شاهد على ذلك ، فهو يدل على وعي بالغاية العملية لعلم الكلام . ويبدو ذلك الوعي جليا في تعريفه لهذا العلم حينما جعله يتجاوز نصرة الآراء العقائدية المجردة ليمتد إلي نصرة الأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف ما نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقاويل » [26] . وهذا تعريف فيه من البعد العملي لعلم الكلام ما لم نجده عند غيره من الإسلاميين ،فأين منه ما ذهب إليه ابن سينا من أن علم التوحيد يقصد منه تحصيل رأي فقط كما تقدم ذكره ؟

ومن مظاهر هذه الصبغة التفريقية ما يلاحظ من هوة بين العلوم الناشئة في البيئة الإسلامية ابتداء ، وبين العلوم المأخوذة من الثقافات الأخرى ،فقد بنيت هذه التصانيف على أساس هذه الأخيرة ، ثم أدرجت فيها بعض العلوم الإسلامية النشأة على وجه لم يخل من التكلف ، ودونما إدراك لما آلت إليه جملة كبيرة من علوم الأوائل لما دخلت إلي دائرة الثقافة الإسلامية من وضع جديد أصبحت فيه متواصلة شديدة التواصل مع العلوم الإسلامية على نحو ما نراه من التقاء بين الفقه والحساب نشأ منه علم الفرائض ، وعلى نحو ما وقع من الالتقاء بين علم الهيئة وبني الفقه لتحديد مواقيت العبادات خاصة . إن ذلك الحوار الواسع الذي قام بين العلوم الإسلامية النشأة وبين العلوم المقتبسة ، والذي أسفر عن تواصل بين النوعين وحركة أخذ وعطاء بينهما [27] لا نجد له صدى واضحا في هذه التقاسيم . ومن الغريب أن يكون هؤلاء المصنفون جامعين في ذواتهم بين العلوم في نوعيها ، فقد كان الفارابي مثلا قاضيا وفيلسوفا في نفس الآن ، فكيف لم تتفاعل العلوم في تصانيفهم كما انعقدت عليها أذهانهم ؟

ويبدو أن هذه الصبغة التفريقية بين العلوم ناشئة في أساسها من أن النظر في العلوم بقصد تصنيفها لم يكن من داخل دائرة الثقافة الإسلامية ، حيث تبدو هذه العلوم في واقعها خادمة لهدف واحد هو تأكيد الحقيقة الدينية سواء ما كان منها ناشئا بالخاصية الإسلامية كالفقه والتفسير والحديث وغيرها ، وما كان منها مقتبسا من الثقافات الأخرى ، فانتظمت كلها على نسق من التواصل والتلاقي لتحقيق الهدف المشترك بينها . ولكن هؤلاء المصنفين نظروا إلي العلوم من خارج دائرة الثقافة الإسلامية تأثرا بالثقافة المصنفين نظروا إلي العلوم من خارج دائرة الثقافة الإسلامية تأثرا بالثقافة اليونانية والإشراقية مما أدى إلي اضطراب في إدراج العلوم ، وتردد في إثباتها في التصنيف بين ما هو موجود في الثقافات الأخرى بحسب واقعه في تلك الثقافات ووضعه في المأثور من تصانيفها ، وبين ما هو واقع من العلوم الإسلامية بالفعل ، وكانت نتيجة هذه الازدواجية تصوير العلوم على هيئة يبدو فيه التباعد والتنافر بينها .

ومن المؤكد أن من أسباب هذه الصبغة أيضا ما أشرنا إليه سابقا من أن هذه التصانيف يشبه أن تكون منطلقة من تصور للإمكان العقلي للعلوم لا مما هو واقع منها فعلا وذلك ما أدى إلي القصور عن تصوير نشأة العلوم الواقعة وتطورها إذ تبين النشأة والتطور عن الصلة الشديدة بين العلوم ، فهي ليست في أغلبها إلا ناشئة بعضها من بعض عبر التوسع المعرفي في البيئة الإسلامية . وهو ما يبدو واضحا أشد الوضوح في انطلاق العلوم الإسلامية من النظر في القرآن الكريم والحديث الشريف ، ثم نشأتها بعد ذلك بعضها من بعض في حركة التطور العلمي التي اجتذبت أيضا في مراحل مختلفة العلوم الناشئة في ثقافات أخرى من طب ومنطق وهيئة وغيرها ، فانتظمت هذه العلوم المقتبسة في نسق العلوم الإسلامية النشأة.

أما المنطلق الإمكاني الذي انطلقت منه هذه التصانيف فإنه جعل العلوم تندرج فيها متحاذية متجاوزة غير مندرج بعضها في بعض ولا متصل بعضها ببعض ، خضوعا في ذلك للتقنين العقلي الجاف الذي يعتمد الانطلاق من موضوع العلم نفسه كما ذكره ابن سينا حينما جعل أساس التقسيم أن الأمور المبحوث فيها إما أن تكون المادة من حيث ذاتها أو من حيث عوارضها ، أو تكون لا علاقة لها بالمادة أصلا ، وينشأ من البحث على هذا الأساس العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي [28] . إن هذا الإنطلاق من مواضيع العلوم في التصنيف لا من حركة نشوئها الواقعية أدى إلي وضع من التشتت والافتراق بينها ، وحجب واقع التواصل والتلاقي الذي كانت عليه في البيئة الإسلامية .

(د) صبغة التعميم : قد عمد أصحاب هذه التصانيف إلي محاولة وضع تصنيف للمعرفة الإنسانية العامة ، فجاء الحديث عن العلوم في غالبه منوطا بأجناس العلوم في عمومها مما تشترك فيه الأقوام . لا بأعيانها مما تظهر فيه خصائص كل أمة ، وقد عبر عن هذا المعني إخوان الصفا حينما قالوا في مقدمة تصنيفهم : « نريد أن نذكر أجناس العلوم ، وأنواع تلك الأجناس ليكون دليلا لطالبي العلم إلي أغراضهم » [29] .

وإذا كان هذا الغرض التعميمي في تصنيف المعرفة البشرية يفيد في تمثل منطق العلوم عامة ، وفلسفة المعرفة البشرية في علاقة الإدراك بالموضوع المدرك ، وفي ترتب الإدراكات فيما بينها ، فإنه أدى في موضوع الحال إلي خلل واضح في وصف العلوم الإسلامية وترتيبها وملاحظة خصائصها .

فزيادة على أن العلوم الإسلامية كانت غائبة في معظمها باعتبار أعيانها في هذه التصانيف وخاصة في تصنيف ابن سينا ، فإنه وقع قصور في إدراك الخاصية الإسلامية في نشأة العلوم المنشأة ، وفي اقتباس العلوم المقتبسة ، فذكرت العلوم على وجه العموم خلوا من تلك الخصائص ، منبتة عن نسقها المعرفي في البيئة الثقافية الإسلامية .

ولعل من أهم الخصائص التي أهمل شأنها في هذه التصانيف خاصية الالتزام بخدمة الحقيقة الدينية في العلوم المنشأة والمقتبسة على حد سواء ، في حين لم ينشئ المسلمون علما ، ولم يقتبسوا علما إلا لغرض خدمة حقيقة دينية عقدية أو شرعية بصفة مباشرة أو غير مباشرة .

فالفارابي نجده يفرق بين العلم المدني وبين علم الفقه ، وإذا كان يسوق علم الفقه على أنه علم يخدم حقائق الشريعة ، فإنه يسوق العلم المدني في سياق خرج عن هذا المعني ، ويجعل مسائل هذا العلم (وهي السياسة الملكية) تجري على مقتضى ما يراه العقل بعيدا عن تعاليم الشرع ، والحال أن هذه المسائل مندرجة في الثقافة الإسلامية في صلب علم الفقه فيما يعرف بالسياسة الشرعية ، فليس إذا من مبرر للفصل بين العلم المدني وعلم الفقه بحسب واقع العلوم الإسلامية إلا أن يكون الاقتناع بأن الحكم وشؤونه لا مدخل للشرع فيه بالبيان ،وإنما هو جار على مقتضى العقل ،وذلك خلل واضح في فهم حقيقة الإسلام وما اتصف به من شمول البيان لكل مناحي التصرف الإنساني .

أما ابن سينا فإنه كان أكثر وضوحا في سوق عاما ، وإغفال العلوم الإسلامية في غايتها الملتزمة حتى إنه يجعل مرجع التحديد لما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان في أخلاقه فرعا من فروع العلم العملي اشتمل عليه كتاب أسطو في الأخلاق . ويجعل مرجع التحديد لما ينبغي أن تكون عليه حياته في تدبير منزله فرعا آخر اشتمل عليه كتاب أرونس في تدبير المنزل دون التفات في كل ذلك إلي أي علم من العلوم الإسلامية التي تضبط التحديدات الشرعية لحياة الإنسان في هذين المجالين .

وقد سلك إخوان الصفا نفس المسلك حينما أثبتوا في القسم الأول علوما رياضية هي علوم الآداب ، ومن ضمنها علم البيع والشراء والتجارات ،وأثبتوا في القسم الثاني العلوم الشرعية ومن بينها علم الفقه ،وفي هذا إيذان بأن البيع والشراء والتجارات منها ما يكون على مقتضى الشرع ومنها ما يكون على مقتضى العقل .

إن هذا التعميم في إيراد العلوم عند هؤلاء المصنفين لم يكن على سبيل الوصف و التقرير للعلوم الإنسانية عموماً من حيث إنها علوم تحدد مسالك حياة الإنسان بحسب ما رأته الأقوام الذين نشأت فيهم بل كان تعميماً تقديرياً اقتضى كما عبر عنه ابن سينا بوضوح أن تكون بعض العلوم اليونانية مصدراً لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان حتى في البيئة الإسلامية التي نشأت فيها علوم شرعية ملتزمة بإخضاع الحياة الإنسانية لحقيقة الدين في المجال السلوكي ، وفي هذا قصور بين عن إدراك البيئة المعرفية الإسلامية الملتزمة بتأكيد الحقيقة الدينية كما بدا في سائر ما نشأ فيها وما اقتبس من علوم .

3 – دور الوجهة التقليدية في بناء الفكر الإسلامي :

إذا ما عدنا إلى هذه الوجهة التقليدية الإسلامية في تصنيف العلوم لنتبين ما قامت به من دور في بناء الفكر الإسلامي ، وما قصرت عنه في ذلك ، فإننا نلفيها قامت بدور لا ينكر أثره تمثل أساسا في إدخال الفكر التصنيفي في دائرة الثقافة الإسلامية كمنهج لتنظيم المعرفة في نسق منطقي تترتب فيه العلوم على نحو من الترتيب قدر أنه يوفي بغرض التحصيل الأقوم للعلم . وبالإضافة إلي هذه الإفادة على المستوى المنهجي الفلسفي فإن هذه الوجهة أفادت أيضا في نقل تجربة اليونان في التصنيف وهي التجربة التي تقوم في مبدئها وبصرف النظر عن محتواها عن منطق عقلي يفضي لا محالة إلي مران الذهن على تبين مسالك المعرفة التي تقوم على القواعد العقلية دون مسالك الإشراق ، وفي ذلك كله لا محالة دفع للفكر الإسلامي إلي أن تتكون لديه ملكة التصنيف كمنهج لترتيب المعرفة ، ولهذا الفكر بعد ذلك أن يصرف ذلك المنهج فيما يناسب البيئة الثقافية الإسلامية الخاصة .

إلا أننا إذا نظرنا إلي هذه الوجهة من ناحية أخرى مقارنة بين ما اتصفت به من خصائص التجريد والتفريق والتعميم ، وبين ما يتطلبه وضع الثقافة الإسلامية من نمط الفكر يستجيب لغرض الحقيقة الدينية التي كانت محورا يحرك الحياة الإسلامية كلها ، ألفيناها قصرت عن الإيفاء بما هو مطلوب من أغراض .

إن البيئة الثقافية الإسلامية نشأت العلوم العديدة ، وأدخلت إلي دائرتها اقتباسا العلوم الكثيرة ، وكان ذلك بداعي خدمة الحقيقة الدينية في مختلف مظاهرها ، ولذلك كانت تلك العلوم كلها مستقرة في مجال الثقافة الإسلامية على وضع من التناسق والتواصل بينها . وعلى وضع من اندراج بعضها في بعض ، وامتداد بعضها إلي بعض بحيث تؤدي في كل وضع من تلك الأوضاع إلي تأكيد الحقيقة الدينية التي من أجلها وضعت .

والفكر الإسلامي لكي يجد سبيله الصحيح في رحلته عبر تلك العلوم إلي تمثل الحقيقة الدينية – وتلك هي غاية العمل كما مر بيانه – يحتاج إلي منهج تصنيفي لتلك العلوم يقوم على محاكاة واقعها في التواصل والتناسق والالتزام فيما أنشئ انشاء وفيما اقتبس من المعرفة الإنسانية العامة ، وذلك ما لم تستطع هذه الوجهة التقليدية أن توفي به لجنوحها إلي التفريق والتجريد والتعميم في منهجية التصنيف ، ولعل ذلك يرجع فيما يرجع إلي أن تلك الوجهة تمثل المرحلة الأولى في التصنيف لدى المسلمين ، حيث لم تكن على عهدها قد اكتملت العلوم الإسلامية ووضحت صورة مستقرها ،بل كانت لا زالت في طور التوالد والتكامل والتنامي ، فربما كان التقليد خطوة لازمة نحو التأصيل ،فهل استطاعت وجهة التأصيل أن توفي بالغرض المطلوب ؟

III- الوجهة التأصيلية في تصنيف العلوم :

كانت هذه الوجهة متأخرة في الزمن بالنسبة لسابقتها ؛ إذ لا نجد لها ظهورا إلا في أواخر القرن الرابع ، وإنه لمما يلفت الانتباه ألا يكون للمتكلمين محاولة في هذا الصدد ،وهم الذين مثلوا الظهور المبكر للنزعة الفلسفية العقدية في البيئة الإسلامية ، وذلك منذ ظهر المعتزلة أوائل القرن الثاني ، فهم بذلك المرشحون لأن يكونوا روادا للنزعة التأصيلية في تصنيف العلوم باعتبار الطبيعة العقلية الفلسفية للتصنيف . ولعل تخلف المتكلمين عن القيام بهذا الدور يعود إلي أن التصنيف لم يكن يمس محورا عقديا بحيث يمثل تحديا المواجهة التصحيحية وهو ما ندب المتكلمون أنفسهم للاضطلاع به .

وسنعتمد في إدراج المؤلفات ضمن هذه الوجهة مدى ما تكون عليه هذه المؤلفات من تحرر من التصنيف اليوناني للعلوم ،ومن محاولة ذاتية في التصنيف تقوم على استجلاء خصائص العلوم في واقع البيئة الثقافية الإسلامية لتشتق منها أسسا للتصنيف تعود في طبيعتها إلي الأصول العقدية التي كانت البيئة الثقافية الإسلامية امتدادا لها وبعدا من أبعادها .

بهذا المقياس تندرج ضمن هذه الوجهة التأصيلية جملة من التصانيف التي أوردناها في اللائحة المتقدمة ، وأخرى أقل منها شأنا لم نوردها [30] .

وتختلف هذه التصانيف في درجة نضجها وتأصيلها واستيعابها ، وعلى وجه العموم فإن مرور الزمن أتى عليها بالإنضاج ومزيد من الشمول والاستيعاب .

وفيما يلي نورد عرضا لواقع التصنيف في هذه الوجهة ثم نبين خصائصها التأصيلية :

-1 واقع التصنيف في الوجهة التأصيلية :

نرشح فيما يلي أربعة من التصانيف المندرجة من هذه الوجهة نقدر أنها تمثل الخصائص العامة لوجهة التأصيل ، مع مراعاة للتطور الزمني أيضا ، وهي الفهرست لابن نديم ، ورسالة ابن حزم ،ومقدمة ابن خلدون ،ومفتاح السعادة لطاش كبرى زادة .

(أ) تصنيف العلوم عند ابن النديم [31] : لم يكن كتاب الفهرست لابن النديم كتابا متمحضا لتصنيف العلوم ،بل هو كتاب يؤرخ للمعرفة المنتشرة في المجتمع الإسلامي متمثلة في العلوم والمذاهب ، وفي العلماء والمؤلفات ، إلا أن الهيكل الذي بني عليه ابن النديم كتباه والملاحظات المتعددة المبثوثة فيه بالمعرفة من حيث تصنيفها ترشح هذا الكتاب لأن يكون وثيقة مهمة في تصور البناء المعرفي للعلوم ، ويمكن أن نتبين هذه الأهمية فيما وصف به ابن النديم كتابه حينما قال : « هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم . الموجود منها بلغة العرب وقلمها في أصناف العلوم ،وأخبار مصنفيها ، وطبقات مؤلفيها وأنسابهم ... منذ ابتداء كل علم اخترع إلي عصرنا هذا » [32] .

بني الفهرست على عشر مقالات ، كل مقالة اختص بعلم أساسي من العلوم : شرحا لنشأته ، أو ترجمته واقتباسه ، وبيانا لأهم ما ألف فيه ؛ وقد رتبت هذه المقالات على النحو التالي :

ـ المقالة الأولي : في لغات الأمم وكتب الشرائع ، والقرآن وعلومه .

ـ المقالة الثانية : في النحو والنحويين .

ـ المقالة الثالثة : في الأخبار والآداب والسير والأنساب .

ـ المقالة الرابعة : في الشعر والشعراء .

ـ المقالة الخامسة : في الكلام والمتكلمين .

ـ المقالة السادسة : في الفقه والفقهاء والحديث والمحدثين .

ـ المقالة السابعة : في الفلسفة والعلوم القديمة .

ـ المقالة الثامنة : في الأسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة .

ـ المقالة التاسعة : في مقالات الفرق .

ـ المقالة العاشرة : في أخبار الكيمائيين وأهل الصنائع .

(ب) تصنيف العلوم عند ابن حزم [33] : خصص ابن حزم رسالتين لتصنيف العلوم هما : « رسالة التوقيف » و« رسالة مراتب العلوم » . وقد أقام تصنيفه على أساس التفرقة بين صنفين رئيسين : صنف نافع محمود يدخل في دائرة العقل و الشرع . وصنف مذموم خارج عن دائرة العقل والشرع .

أما الصنف المحمود فهو ينقسم إلى قسمين أساسيين :

ـ قسم يختص بالشرعية الإسلامية ، ويشتمل على

(1) علم القرآن . (4) علم النحو .

(2) علم الحديث . (5) علم اللغة .

(3)علم الفقه . (6) علم الأخبار .

ـ وقسم مشترك بين سائر الأمم ،ويشتمل على :

(1) علم الهيئة . (4) الطب .

(2) علم اللغة . (5) الشعر و الخطابة و علم العبارة .

(3) الفلسفة .

وهذان القسمان ليسا منفصلين عن بعضهما عن بعضهما بل هما يمثلان وحدة متكاملة منتظمة في سبعة أنواع من العلوم هي :

(1) علم الشريعة (5) علم العدد .

(2) علم اللغة . (6) علم الطب .

(3) علم الأخبار . (7) علم الفلسفة .

(4) علم النجوم .

وأما الصنف المذموم فهو يشتمل على أربعة علوم :

(1) السحر . (3) الكيمياء .

(2) الطلسمات . (4) الكواكب و الفضاء و النجوم [34] .

(جـ) تصنيف العلوم عند ابن خلدون [35] :خصص ابن خلدون فصلاً من مقدمته لتصنيف العلوم و رجم له بقوله : « فصل في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد » . وقد قسم العلوم في هذا الفصل إلى صنفين اثنين :

الصنف الأول : هو صنف يهتدي إليه الإنسان بفكره ولا يختص به أهل ملة بل يستوي فيه أهل الملل كلهم ويشتمل على العلوم الحكمية الفلسطينية ، وهي أربعة الأساسية هي :

ـ علم المنطق :

ـ العلم الطبيعي :ومن فروعه علم الطب و الفلاحة و السحر و الطلسمات و الكيمياء .

ـ العلم الإلهي .

ـ علم التعاليم : ومن فروعه علم العدد ، وعلم الهندسة ،وعلم الهيئة ، وعلم الإلهي ، و علم الموسيقي .

الصف الثاني : هو صنف نقلي وضعي ، يستند إلي الواضع الشرعي ، ولا مجال فيه للعقل إلا في إلحاق الفروع بالأصول ، وأصل هذا الصنف الكتاب والسنة ،ويشتمل على جملة من العلوم وهي : علم التفسير ، وعلم القراءات ، وعلوم الحديث ، وعلم أصول الفقه ، وعلم الخلافيات . وعلم الجدل وعلم الفقه ، وعلم الكلام ، وعلم التصوف ، وعلم تفسير الرؤيا ، ويلحق بهذه العلوم على سبيل التمهيد لها : علوم اللسان العربي كالنحو واللغة والبيان والأدب [36] .

وقد عقب ابن خلدون على هذا التصنيف بفصول تناول فيها بعض العلوم بالنقد والإبطال وخصصها لإبطال الفلسفة وصناعة النجوم وصناعة الكيمياء . ومن الملاحظ أن كلا من التصنيف والتعقيب وردا ضمن باب خصص في المقدمة لبحث تربوي في التعليم وأسسه وطرقه .

(د) تصنيف العلوم عند طاش كبرى زاده [37] : يعد « كتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم » لأحمد بن مصطفي المعروف بطاش كبرى زاده ، أكبر موسوعة إسلامية في تصنيف العلوم .

أقام أحمد بن مصطفي تصنيفه بحسب مراتب الوجود للأشياء . فوجود الأشياء يكون في أربع مراتب : في الكتابة ، والعبارة ، والأذهان ، والأعيان . والعلوم كلها متعلقة بهذه المراتب ، أما الثلاثة الأولي فالعلوم بها علوم آلية . أما الرابعة فالعلم المتعلق بها : إما عملي أو نظري ، وكل منهما إما أن يكون على مقتضى الشرع أو على مقتضى العقل ، وهكذا تنتهي أقسام العلوم إلي سبعة سمى كل واحد منها « دوحة » وقسمها إلي شعب على النحو التالي :

ـ الدوحة الأولي : في العلوم الخطية وتشتمل على شعبتين :

- الشعبة الأولي : في العلوم المتعلقة بكيفية الصناعة الخطية .
- الشعبة الثانية : في العلوم المتعلقة بالحروف المفردة .

ـ الدوحة الثانية : في العلوم المتعلقة بالألفاظ ، وتشتمل على ثلاث شعب :

- الشعبة الأولي : في العلوم المتعلقة بالمفردات .
- الشعبة الثانية : في العلوم المتعلقة بالمركبات .
- الشعبة الثالثة : في فروع العلوم العربية .

ـ الدوحة الثالثة : في العلوم الباحثة عما في الأذهان من المعقولات الثانية ، وتشتمل على شعبتين :

- الشعبة الأولي : في علوم آلية تعصم عن الخطأ في الكسب (المنطلق) .
- الشعبة الثانية : في علوم تعصم عن الخطأ في المناظرة والدرس كعلم النظر وعلم الجدل وعلم الخلاف .

ـ الدوحة الرابعة : في العلوم العقلية ومن أهم شعبها :

- الشعبة الأولي : العلوم الإلهية .
- الشعبة الثانية : العلوم الطبيعية .
- الشعبة الثالثة : العلوم الرياضية .

ـ الدوحة الخامسة : في العلوم العملية ومن أهم شعبها :

- الشعبة الأولي : في علوم الأخلاق .
- الشعبة الثانية : في علوم تدبير المنزل .
- الشعبة الثالثة : في علوم السياسة .

ـ الدوحة السادسة : في العلوم الشرعية ، ومن أهم شعبها :

- **الشعبة الأولي : علم القراءة .**
- **الشعبة الثانية : علم رواية الحديث .**
- **الشعبة الثالثة : علم تفسير القرآن .**
- **الشعبة الرابعة : علم دراية الحديث .**
- **الشعبة الخامسة : علم أصول الدين .**
- **الشعبة السادسة : علم أصول الفقه .**
- **الشعبة السابعة : علم الفقه .**

ـ الدوحة السابعة : في علوم الباطن والأخلاق والتصوف ، ومن أهم شعبها :

- **الشعبة الأولي : في العبادات .**
- **الشعبة الثانية : في العادات .**
- **الشعبة الثالثة : في المهلكات .**
- **الشعبة الرابعة : في المنجيات .**

2- خصائص الوجهة التأصيلية :

إن المتأمل في هذه التصنيفات يتبين بيسر أنها متحررة في بنيتها العامة ، وفي روابطها الداخلية من الهيكلة اليونانية المأثورة عن أرسطو بمواصفاتها الآنفة الذكر ، فقد اختفى من هذه التصانيف التقسيم الثنائي إلي نظري وعملي كما اختلف الترتيب التفاضلي بتقديم ما كان أكثر إيغالا في التجريد .

وقد اعتمدت في هذه التصانيف أسس أخرى تقوم على تشابه العلوم وتقاربها كما هو عند ابن النديم وطاش كبرى زادة ، وعلى ثنائية المحمود والمذموم كما جاء في تقسيم ابن حزم ، أو على ثنائية المعقول والمنقول مثلما اعتمده ابن خلدون ، مهما اختلفت

هذه الصلة في ظاهرها فإنها أفضت إلي تميز هذه التصانيف بجملة من الخصائص التي تظهر فيها محاولة التأصيل لمنهج تصنيفي إسلامي وسنحاول فيما يلي تبين هذه الخصائص من خلال تحليل الهيكل التصنيفي والاستعانة ببعض ما جاء في التصانيف من بيانات وملاحظات تنظريه تنيز سبيلنا في هذا المجال .

(أ) الصبغة الواقعية : تبدو الصبغة واضحة جلية في هذه التصانيف ، سواء من منطلقها ، أو في كيفية بنائها ، أو في الغاية التي وضعت لأجلها .

وأول ما يبدو من مظاهر الواقعية فيها أن مادتها (أي العلوم المدرجة فيها) جمعت من الواقع الثقافي والعلمي في البيئة الإسلامية على أساس من إحصاء للعلوم التي كانت قائمة بين الناس سواء كانت معتمدة في النظام التربوي العام ، أو متدارسة الخاصة من المسلمين وغير المسلمين أو محفوظة في الكتب والرسائل .

لقد كان ابن النديم وراقا ينطلق في ترتيب العلوم من واقع ما يقف عليه في الكتب التي تقع بين يديه من العلوم والمعارف كما يفهم من مقدمة كتابه الفهرست حيث قال كما تقدم ذكره « هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم ، الموجود منها بلغة العرب وقلمها في أصناف العلوم » وقد عبر ابن خلدون بوضوح عن هذا المنطلق الواقعي لتصنيفه في ترجمته للفصل الذي خصصه لتصنيف العلوم حيث قال : « فصل في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد » . ونفس المسلك سلكه أحمد بن مصطفى حيث تناهي إلي تركيا مركز الخلافة العثمانية تراث الأمة الإسلامية في مختلف الأقطار من المؤلفات في شتى العلوم والمعارف فكانت أساسا لإحصائه للعلوم كما يبدو في تعقيبه على كل علم يورده بذكر أهم ما ألف فيه مما يدل على أنه اتخذ من تلك المؤلفات منطلقا للتصنيف .

كما تبدو الواقعية في هذه التصانيف في أن العلوم فيها لم يقع ترتيبها بحسب الترتيب الوجودي لمواضيع بحثها (عناصر المادة . وأحوال المادة . والموجودات غير المادية) ،بل كان الترتيب محكوما بواقع العلوم في نشوئها وتطورها وتولد بعضها من بعض و بواقعها في وضعها الذي استقرت عليه في الوعي المعرفي الإسلامي .

ويظهر هذا المعني واضحا فيما سلكت فيه العلوم في هذه التصانيف من دوائر متوازية يظهر توازيها أحيانا بصفة مباشرة وأخرى بصفة غير مباشرة ، كما نراه عند ابن النديم في تخصيصه لست مقالات للعلوم الشرعية ، وأربع للعلوم القديمة ، وأشباهها ، وكما نراه عند ابن حزم وابن خلدون فيما أفرداه من دائرة للعلوم الشرعية وأخرى للعقلية ،|وفيما أفرداه أيضا من مجال للعلوم المحمودة وآخر للعلوم المذمومة وكما نراه أيضا عند أحمد بن مصطفي في تخصيصه للدوحات الثلاث الأولي لعلوم الوسائل ، والدوحات الأربع الأخيرة لعلوم المقاصد .

وفي نطاق هذه الدوائر رتبت العلوم بحسب تقاربها وتواصلها وتفرع بعضها من بعض ، وهو ما بدا واضحا في تصدير العلوم الشرعية بالقرآن وعلومه والحديث وعلومه ، ثم إتباع ذلك بعلوم الفقه والعقيدة وعلوم اللغة ، وذلك ما يطابق واقع العلوم في نشأتها من النظر في القرآن والحديث ، وفي استخدامها لتجلية ما جاء فيهما بما يتعلق بالمبني والمعني .

وتبدو واقعية هذه التصانيف أيضا في ترتيب علومها بحسب واقع المسلمين في مطالبهم الثقافية ، وبناء ذلك الترتيب بناء تربويا يهدف إلي تسهيل طلب العلم على المسلم وتثقيفه بما يتناسب مع الأهداف العليا لحياته كما رسمتها عقيدته ، ولذلك جاءت هذه التصانيف أقرب إلي أن تكون برنامجا تعليميا لعموم الأمة الإسلامية في واقع احتياجاتها منها إلي التصنيف الفلسفي للمعرفة الإنسانية عامة .

ومن الشواهد على هذا المعنى ما ورد في هذه التصانيف من جعل القرآن والحديث محورا لسائر العلوم الشرعية . إشارة إلي أن هذه العلوم ينبغي أن يكون البحث فيها مرتبطا بالقرآن والحديث محورا لسائر العلوم الشرعية ، إشارة إلي أن هذه العلوم ينبغي أن يكون البحث فيها مرتبطا والحديث على سبيل الأصلية المرجعية ، أو على سبيل الإعانة على الفهم والتدبر كما هو الشأن في علوم اللغة .

ويبدو ذلك أيضا فيما بينت عليه هذه التصانيف من تفرقة بين المحمود من العلوم والمذموم ، وكذلك بين النافع منها والضار ، كما جاء في تصنيف ابن بحزم بصفة مباشرة ، وفي تصنيف ابن النديم ، وابن خلدون بصفة ضمنية فهذه التفرقة إنما هي إرشاد تربوي يهدف إلي تعلم النافع المحمود، واجتناب المذموم الضار .

كما يبدو في تلك البيانات الإضافية التي تخللت التصانيف متعلقة بنشأة العلوم وتطورها ، منبهة إلي أهم المؤلفات التي ألفت فيها عبر الزمن ، وهو ما بدا واضحا عند ابن النديم وابن خلدون وأحمد بن مصطفي ،والقصد منه تسهيل الطلب على طالب العلوم بالإرشاد إلي أطوارها التاريخية ، ومصادرها الأساسية .

(ب) صيغة التوحيد والمؤالفة : إذا أخرجنا من هذه التصانيف ما هو مصنف في دائرة المذموم من العلوم فإن سائر العلوم الأخرى على اختلافها بنيت على نسق ظهرت فيه موحدة متآلفة فيما يشبه العقد الذي لا تتفاوت وحداته إلا في مواقعها وأحجامها ،وذلك سواء بالنظر إلي الهيكل التصنيفي العام ، أو بالنظر إلي علاقة العلوم ببعضها المنشأة منها والمقتبسة .

فإذا ما نظرنا إلي الهيكل العام وجدنا الأقسام الأساسية أقيمت بحسب واقع التفكير الذي من خصائصه التواصل والتتابع ، ولم تقم على أساس واقع مواضيع العلم التي هي مفصولة عن بعضها وجوديا كانفصال المادة عما وراء المادة ، ولذلك اختفت من هذه التصانيف التقسيمات الحادة المعتمدة على مفاصل بين الأقسام على نحو ما تقدم في التقاسيم المتأثرة بأرسطو .

ويبدو هذا المعني جليا ابن النديم حينما صدر مقالاته بالقرآن وعلومه ، ثم تابع ذلك بالمقالات التي تشتمل على علوم هي كالوسائل لفهم القرآن من نحو وآداب وشعر ، ثم تابع ذلك بالعلوم التي تستروح ما في القرآن من المعاني وتقننها وتفصلها من كلام وفقه وحديث ، ثم تابع ذلك بالعلوم الفلسفية مبرزا في مقدمتها أسباب ترجمتها إلي اللسان العربي بما يفيد أن المأمون إنما قام بترجمة الأوائل خدمة للتوحيد ،أي خدمة للقرآن [38] ، وهكذا سلك ابن النديم كل الأقسام في خيط واحد فظهرت متآلفة موحدة .

وما ورد عند ابن حزم وابن خلدون من تقسيم إلي علم عقلي وعلم شرعي لم يكن تقسيما على أساس التناقض بينهما موضوعيا أو غاية ، بل هو تقسيم على أساس وسيلة المعرفة ومنهجها كما تدل عليه نفس العبارة ، ولذلك فإننا نجد كلا منهما كما سنراه بعد حين يبين في مواطن متعددة مظاهر التواصل والتكامل بين ما هو عقلي وما هو شرعي من العلوم ،وإلي جانب ذلك فإن ابن حزم سلك العلوم العقلية في تقسم آخر موحد انتهي به إلي سبعة أقسام متوازية متكاملة كما مر بيانه ، إلا أن ابن خلدون في تفرقته بين العلوم الشرعية التي لا دخل للعقل فيها . وبين العلوم العقلية بدا في الظاهر شديد المفاصلة بين القسمين ، ولكن ذلك ليس إلا على مستوى التعبير فحسب .

وإذا ما انتقلنا من الهيكل العام إلي وضع العلوم بدا لنا جليا مظهر التواصل والوحدة بين سائر العلوم ما كان منها شرعيا وما كان منها مقتبسا ، بل إن ذلك التواصل الذي اعتمد قانونا في إدراج العلوم في إطار الهيكل العام كما أفصح عنه ابن حزم في قوله : « العلوم كلها متعلق بعضها ببعض ... محتاج بعضها إلي بعض ولا غرض لها إلا معرفة ما أدى إلي الفوز في الآخرة » [39] .

وقد بين كل من ابن خلدون وأحمد بن مصطفي حقيقة التواصل بين العلوم الشرعية تمهيدا لإيرادها مرتبة في التصنيف ، حيث يقول ابن خلدون : « أصناف هذه العلوم النقلية كثيرة لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالي المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه ، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق ، فلا بد من النظر في الكتاب ببيان ألفاظه أولا ، وهذا هو علم التفسير ، ثم بإسناد نقله وروايته إلي النبي (صلي الله عليه وسلم) الذي جاء به من عند الله ، واختلاف روايات القراء في قراءته ، وهذا هو علم القراءات . ثم بإسناد السنة إلي صاحبها ،والكلام في الرواة الناقلين لها ، ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارها بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك ، وهذه هي علوم الحديث . ثم لا بد من استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط وهذا هو أصول الفقه وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالي في أفعال المكلفين ، وهذا هو الفقه . ثم إن التكاليف منها بدني ،ومنها قلبي ،وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتقد ، وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر ، والحجاج والقدر ، والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم

الكلام . ثم النظر في القرآن والحديث لا بد ن تتقدمه العلوم اللسانية لأنه متوقف عليها ، وهي أصناف فمنها علم اللغة ، وعلم النحو ، وعلم الأدب حسبما نتكلم عليها كلها » [40] .

ويقول أحمد بن مصطفي في نفس السياق : « اعلم أن العلوم الاعتقادية : إما متعلقة بالنقل ، أو فهم المنقول ، أو تقريره وتشييده بالأدلة ، أو استخراج الأحكام المستنبطة . فالنقل :إن كان بما أتى به الرسول بواسطة الوحي فهو علم القراءات ، أو بما صدر عن نفسه المؤيدة بالعصمة فعلم رواية الحديث . وفهم المنقول : إن كان من كلام الله تعالي فعلم تفسير القرآن ، وإن كان من كلام الرسول فعلم دراية الحديث ، والتقرير : إما الآراء ، فعلم أصول الدين أو الأفعال فعلم أصول الفقه ، واستخراج الأحكام من أدلتها فعلم الفقه » [41] .

أما العلوم العقلية المقتبسة فإنها وضعت أيضا في نطاق الهيكل العام في سياق كانت فيه متواصلة مع العلوم الشرعية متكاملة معها ، حتى إن ابن خلدون لا يتردد في أن يضع علم الفرائض وهو فرع من الفقه ضمن العلوم العددية – وهي من العلوم المقتبسة – كمظهر للقاء بين الفقه والحساب مبينا ذلك بقوله : « فتشتمل حينئذ هذه الصناعة (أي الفرائض) على جزء من الفقه ، وهو أحكام الوراثة من الفروض والعقول والإقرار والإنكار ، والوصايا والتدبير وغير ذلك من مسائلها، وعلى جزء من الحساب وهو تصحيح السهمان » [42] .

وفي نفس هذا السياق يجعل أحمد بن مصطفي جميع العلوم العقلية فروعا لعلم الكلام وهو علم شرعي إذ أنه يستعمل مسائلها مقدمات في الاستدلال على مسائل العقيدة فيقول في هذا المعني « قد تقرر في موضعه أن الأصالة و الفرعية بين العلوم العقلية أن يكون موضوع الفرع من أنواع موضوع الأصل ، فعلى هذا يكون جميع العلوم من فروع علم الكلام ، لأن موضوعه أعم الموضوعات كلها [43] » .

لا شك أن ذا التأليف بين العلوم كما بدا في هذه التصانيف ناشي ء عن وحدة الهدف بينها ، فلما كان الهدف هو خدمة الحقيقة الدينية سلكت العلوم كلها في سياق واحد كانت فيه متكاملة متعاضدة لتحقيق هذا الهدف ، وأبعدت في قسم منفصل العلوم المناقضة للعقل و الشرع باعتبار أنا لا تحقق الهدف بل تعارضه ، و أتبعت بتعليقات نقدية تبين خطأها ، فجاء تصنيفها هي أيضاً في هذا السياق النقدي متواصلاً في الغاية مع التصنيف العام ، باعتبار أن المحمود من العلوم يدفع هذا التصنيف إلى الأخذ به لتحقيق الدين ، و المذموم منها يدفع إلى التوقي منه واجتناب ضرره .

(جـ) صبغة الالتزام : لقد أشرنا سابقاً إلى أن هذه التصانيف تشبه أن تكون صيغت صياغة تربوية تعليمية ، ولم تكن تصنيفاً مجرداً للمعرفة الإنسانية العامة ، ومعنى ذلك أنها كانت تصانيف ملتزمة بتحقيق غرض معين ، وليس هذا الغرض إلا تحقيق الدين سواء على مستوى الاقتناع به ذهناً أو على مستوى العمل به سلوكاً .

إن هذه الغاية هي التي كانت الأساس الفلسفي الذي انبثقت عنه هذه التصانيف سواء في بنيتها العامة ، أو في انتظام العلوم المختلفة في تلك البنية .

ولعل أوضح مظهر لهذا الالتزام فيما يتعلق بالبنية العامة التفريق الذي أشرنا إليه آنفا بين العلوم المحمودة والعلوم المذمومة ، والذي ظهر بوضوح عند ابن حزم كما ظهر بصفة غير مباشرة عن ابن النديم وابن خلدون . وليست العلوم المذمومة إلا تلك التي لا تستقيم مع ميزان العقل والشرع وهي بالتالي تؤدي إلي عرقلة أغراض الدين كالسحر والشعوذة والتنجيم ، ولذلك فإن هذه العلوم تليت في إيرادها ضمن هذه التصانيف بنقد يبين زيفها ، ويكشف عن ضررها ، وقد ورد هذا البيان النقدي في وضوح وتأكيد في التصانيف الأربعة التي نحن بصدد دراستها بما يكشف عن وعي عميق بخصوصية الالتزام في التصنيف ، وقد عبر عن هذا الالتزام ابن حزم في تعليقه على التنجيم والكيمياء إذ يقول : « ليعلم كل ذي علم ينصح نفسه بأنه لا سبيل إلي قلب الأنواع وإحالة الطبائع فمن اشتغل بهذين العلمين فإنما هو إنسان محروم مخذول يطلب ما لا يحل أبدا » [44] . كما عبر عنه أيضا ابن خلدون في قوله : « جعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والشعوذة بابا واحدا لما فيها من الضرر ، وخصته بالحظر والتحريم » [45] . إلا أن التنجيم وغيره من العلوم المذمومة لئن كان مذموما في ذاته لمنافاته للدين « فلا ينبغي لطالب الحقائق أن يخلو من النظر فيه

ليعرف أغراضهم { أي المنجمين } ويريح نفسه من تطلعها إلي الوقوف عليها ،وليفيق من دعاويهم ومخرقتهم ،ويزيل عن نفسه الهم إذا عرف أن لا فائدة منه » [46] ، وبهذا يتحول النظر في هذه العلوم من مظنة الضرر إلي الحيلولة دون وقوعه .

وكما يظهر الالتزام في الهيكل التصنيفي العام ، فإنه يظهر أيضا بصفة مستمرة في وضع العلوم التفصيلية في محالها من التصنيف حيث كثيرا ما يصدر العلم ببيان أغراضه وغاياته ، وهو ما التزمه أحمد بن مصطفي في كامل تصنيفه ، واعتمده ابن حزم وابن خلدون في مواطن متعددة .

على أن هذه الصيغة تبدو أكثر وضوحا في تصنيف العقلية ، والمقتبسة من الأوائل ، حيث عمد هؤلاء المصنفون إلي إكسابها ضمن تصانيفهم وضعا جديدا مخالفا لوضعا في دائرتها الثقافية الأصلية ، ويتمثل ذلك الوضع في توجيهها لتتآلف مع سائر العلوم الشرعية من جهة ، ولتكون مؤدية إلي تحقيق الغرض العام من التصنيف وهو خدمة الحقيقة الدينية من جهة أخرى ، وقد وردت هذا الشأن بيانات وافية تهدف كلها إلي تأكيد الوضع الجديد الذي أصبحت عليه العلوم العقلية .

إن الفلسفة في تصنيف ابن حزم « إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلي سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية . وذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة » [47] . وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الحساب فإنه « لا بد أن يعرف من السحاب ما يعرف به القبلة والزوال إلي أوقات الصلوات ، لا يوقف على حقيقة ذلك إلا بمعرفة الهيئة ، لا يعرف حقيقة البرهان في ذلك إلا من وقف على حدود الكلام ، ولا بد أن يعرف من الحساب أيضا كيفية قسمة المواريث والغنائم ،فإن تحقيق ذلك فرض لا بد منه » [48] .

وفي نفس هذا السياق علق ابن خلدون على علم الفلاحة بقوله : « كان النظر فيها عندهم { الأوائل } عاما في النبات من جهة غرسه وتنميته ، ومن جهة خواصه وروحانيه ومشاكلتها لروحانيات الكواكب والهياكل المستعمل ذلك كله في باب السحر . ولما نظر أهل الملة فيما اشتمل عليه هذا الكتاب كتاب { الفلاحة النبطية } وكان باب السحر مسدودا والنظر فيه محظورا ، فاقتصروا منه على الكلام في النبات من جهة غرسه وعلاجه وما يعرض له في ذلك وحذفوا الكلام في الفن الآخر منه جملة » [49] .

إن هذه الملاحظة تبين موقع الالتزام الذي وضع فيه ابن خلدون هذه العلم وصفا لواقعه لما دخل إلي دائرة الثقافة الإسلامية ، وهي إشارة إلي أن العلوم المقتبسة في سياق التصنيف المعرفي الإسلامي ينبغي أن تكوم مؤدية إلي الغرض العام الذي من أجله وجدت العلوم الإسلامية وهو خدمة الحقيقة الدينية .

3-دور الوجهة التأصيلية في خدمة الفكر الإسلامي :

يلاحظ المتتبع لدور هذه الوجهة أنها شهدت تناميا عبر الزمن نحو الشمول والنضج التصنيفي . فابن النديم كان مؤلفه ضربا من الإحصاء للعلوم الذي ضمت فيه المتشابهات إلي بعضها على غير قانون تصنيفي واضح ، ولكن ذلك الإحصاء كان مادة مهمة لمن جاء بعده ليتخذ منها هيكلا تصنيفيا يقوم على أساس منطقي ، فإذا بابن حزم يتخذ من المحمود والمذموم أساسا للتقسيم ، وابن خلدون يتخذ من المعقول والنقول قاعدة للتصنيف ، حتى إذا ما جاء أحمد بن مصطفي اتخذ من الاعتبارات الوجودية للأشياء منطلقا تصنيفيا فكان أشمل من كل سابقيه .

إن هذه الأسس التصنيفية التي اعتمدها هؤلاء يبدو التأصيل فيها فيما صيغت به من تخدم الحقيقة الدينية كما تمثل بصفة مباشرة في اعتماد المحمود والمذموم عند ابن حزم ، وبصفة غير مباشرة في اعتماد المعقول المحمود والمذموم عند ابن حزم ،وبصفة غير مباشرة في اعتماد المعقول والمنقول عند ابن خلدون إشعارا بأن العلوم النقلية هي التي تكشف عن الحقيقة الدينية أساسا ، وأن العلوم العقلية عرضة للانزلاق في خلاف ذلك ، ولذلك ينبغي تصويبها ونقدها حتى تؤدي إلي نفس الغرض ، كما تمثل أيضا

جلية في تلك التعاليق الكثيرة التي وردت خاصة عند ابن خلدون وأحمد بن مصطفي منبهة إلي ما ينبغي أن تتجه فيه العلوم لتؤدي إلي خدمة الدين .

وفي إطار هذا المعني أيضا وقع في هذه التصانيف المعرفة الإنسانية متمثلة في مختلف العلوم المقتبسة من الثقافات ، وذلك بملاحظة الوضع الجديد الذي آلت إليه وينبغي ان تؤول إليه في دائرة الثقافة الإسلامية فتكون في ذلك الوضع متناسقة مع سائر العلوم الأخرى في تأكيد الحقيقة الدينية . وفي هذا الصدد نذكر ملاحظات ابن خلدون القيمة المتعلقة بما طرأ على المنطق مثلا والفلاحة من تغير في بنيتهما لما دخلا إلي البيئة الإسلامية ، حيث حذف منهما أغراض الخطابة والسفسطة والسحر المناقضة للإسلام ، كما نذكر أيضا الملاحظات النقدية التي أوردها ابن حزم فيما سماه بالعلوم المذمومة ، والملاحظات التي أوردها ابن النديم في الفلسفة والعلوم القديمة ، وفي الأسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة.

إننا بما تقدم نلاحظ أن هذه التصانيف أسست على وعي بما هو من العلوم في تأكيد العقيدة ، وبما هي في نقضها ، فكانت واضحة فيها صبغة التفرقة بين هذا وذاك سواء بتمايز الأبواب ، أو بالملاحظات النقدية التوجيهية وذلك كله يجعل التصنيف يحمل معني ترشيديا للمعرفة كي تساق في سبيل الغرض المقصود .

وهذه المعاني جعلت هذه التصانيف تعكس بعدا عقديا إسلاميا واضحا صارت به تشبه أن تكون منهجا تربويا عاما يؤدي استيعابه – لو أمكن استيعابه – إلي استجلاء الحقيقة التي جاء بها الدين في مختلف مظاهرها أخذا بما يؤدي إليها واجتنابا لما يبعد عنها ، وذلك عبر ترتيب للعلوم تبدو فيه الواقعية وصفا للعلوم الواقعة في علاقتها ببعضها مما يشكل إرشادا تعليميا يهدف إلي المساعدة على العلوم وتثملها .

إن هذا التصنيف بمواصفاته السالفة الذكر كان له قطعا بسريانه في الثقافة الإسلامية أثر في الفكر الإسلامي لعل من مظاهره ذلك الشمول في التكوين العلمي الذي اتصف به الفكر الإسلامي عموما واتصف به في حدود معينة الكثير من أعلام الفكر الإسلامي الذين كانوا موسوعات علمية جامعة تفاعلت في أذهانهم العلوم عقليها ونقليها ، وتواصلت فيه المعارف ما تعلق منها بالمعاد بصفة مباشرة أو بطريق المعاش ، على نحو ما تحقق عند ابن رشد في جمعه بين الفقه والطب والحكمة ، وما تحقق عند ما تحقق عند ابن رشد في جمعه بين الفقه والطب والحكمة ، وما تحقق عند الإمام الرازي حينما استخدم جل معارف عصره لاستجلاء المراد الإلهي في تفسيره الكبير ، وما تحقق عند السيوطي في تصرفه المهيمن المؤلف على ما وصل إليه الإنسان من العلم في عهده حتى نيف على مئات المصنفات من جل العلوم . فما استخدمه هؤلاء الأعلام وغيرهم من معارف وعلوم متواصلة متدانية متناسقة للكشف عن العقيدة في أبعادها المختلفة إنما هو صورة حقيقية لهذه التصانيف التأصيلية التي كانت لهم بصفة مباشرة أو عبر سريانها في واقع الثقافة الإسلامية منهاجا للتكوين والاستيعاب .

وإذا كانت هذه التصانيف أو بعضها يبدو فيها أحيانا اضطراب ظاهري في إدراج العلوم في محالها اللائقة بها ، فذلك مرده إلي أنها كانت خاضعة لسلطان الواقع الذي جرت عليه العلوم في نشأتها وتفاعلها ، ولم تكن خاضعة لسلطان الواقع الذي جرت العلوم في نشأتها وتفاعلها ، ولم تكن خاضعة لسلطان العقل المجرد في تقنينه المنطقي لما ينبغي أن يكون ، كما جرت عليه في الغالب الوجهة التقليدية فجاءت التصانيف فيها أنصع تقسيما وإدراجا في الظاهر ، وفرق بين العقل الذي يقرر ما ينبغي أن يكون والعقل الذي يصنف ويرتب ما هو كائن .

إلا أن الاضطراب الذي يبدو أحيانا في الإدراج والترتيب الذي يفقد هذه التصانيف صبغتها المنطقية الظاهرية الناصعة يعوضه منطق داخلي متماسك كثيرا ما توضحه وتنظر له ملاحظات قيمة وتعقيبات رشيقة ترد أثناء التصنيف ، وتلك الملاحظات والتعقيبات هي عينها التي يفهم في إطارها ما جاء أحيانا من فصل في ظاهر التصنيف بين المعارف كما فصل ابن خلدون بين العلوم العقلية وبني العلوم النقلية ، وكما فصل أحمد بن مصطفي بين العلوم العقلية والعلوم العملية والعلوم الشرعية ، فإن ذلك الفصل الظاهري لا يصدقه البيان الداخلي الذي يولد التواصل والتلاقي بين العلوم ، ولكنه على أية حال يعد عيبا في التصنيف وإن يكن ظاهريا .

وإذا كان تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي في المرحلة الأولي (الوجهة التقليدية) أكثر منطقة في هيكله العام ، ترابطا واندراجا ، فإنه في المرحلة الثانية (الوجهة التأصيلية) كان أكثر منطقية في نسقه الداخلي : تواصلا بين العلوم وربطا لها بواقعها ، وتوجيها لها في خدمة الحقيقة الدينية الإسلامية التي ظلت الغاية الدائمة لمنشإ العلوم وتطورها .

قائمة المصادر والمراجع

- أحمد نكري (القاضي عبد النبي بن عبد الرسول) .

1- جامع العلوم في اصطلاحات الفنون – دستور العلماء (ط 2 مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، لبنان 1975) .

- إخوان الصفا .

2- رسائل إخوان الصفا (ط دار بيروت للطباعة والنشر ، 1983) .

- آل ياسين (جعفر) .

3- فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي (ط دار الأندلس ، لبنان 1980) .

- ابن تومرت (أبو عبد الله محمد بن عبد الله ، المهدي ت 524 هـ) .

4- رسالة في العلم (ضمن مجموع « أعز ما يطلب » نشر لوسياني ، ط فونتان ، الجزائر 1903 .

- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد ، ت 816 هـ) .

5- التعريفات .

- جلال الدين موسى .

6- تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين (مقال في مجلة « المسلم المعاصر » عدد 41 السنة 11 ، محرم صفر ربيع الأول 1405) .

- جميل صليبا .

7- المعجم الفلسفي (ط دار الكتاب اللبناني – لبنان 1971) .

- ابن حزم (أبو محمد علي بن سعيد ت 456 هـ) .

8- رسائل ابن حزم (تح . إحساس عباس ، ط . مطبعة الخانجي – القاهرة) .

- حسام الألوسي .

9- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي .

- طاش كبري زاده (أحمد بن مصطفي ت 968 هـ) .

10- مفتاح السعادة (ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة) .

- عبده الشمالي .

11 - دراسات في تاريخ العربية الإسلامية (ط 4 دار صادر بيروت 1965 9 .

- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد 505 هـ) .

12-إحياء علوم الدين (ط دار الكتاب العربي ، دون تاريخ) .

- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان ت 339 هـ) .

13-إحصاء العلوم (تحـ . عثمان أمين ط 2 الأنجلو المصرية 1968) .

14- تحصيل السعادة (ط حيدر آباد الدكن ، 1346 هـ) .

- سالم يفوت .

15 – تصنيف العلوم عند ابن حزم (بحث في مجلة « دراسات عربية عدد 5 السنة 19 ، آذار ،مارس 1983) .

ـ القاضي عبد الجبار (أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، ت 415 هـ) .

16 – المغني في أبواب التوحيد والعدل ج 12 « النظر والمعارف » ،تحقيق إبراهيم مدكور وطه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ، د . ت .) .

ـ ابن سينا (أبو على الحسن بن عبد الله ،ت 428 هـ) .

17 – أقسام العلوم العقلية (ضمن : « تسع رسائل في الحكمة الطبيعيات ، ط 1 مطبعة الجوائب ، القسطنطينية ، 1289 هـ) .

18- الإشارات والتنبيهات (تح . سليمان دنيا ، ط . الحلبي ، القاهرة 1947) .

ـ كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور .

19- مقدمة تحقيق كتاب « مفتاح السعادة » لطاش كبري زاده (ط . دار الكتب الحديثة ، القاهرة ،1968|) .

ـ الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ، ت 252 هـ) .

20 – رسائل الكندي الفلسفية (تح . محمد عبد الهادي أبو ريدة ط . القاهرة 1952) .

ـ لويس غرديه وجورج قنواتي .

21 – فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية (تر . صبحي الصالح وفريد جبر ، ط . دار العلم للملايين ،| بيروت 1967) .

ـ مالك بن نبي .

22- مشكلة الثقافة (ط دار الفكر) .

ـ ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق ،ق 438 هـ) .

23- الفهرست (ط فلوجل) .

ـ يوسف كرم .

24 – تاريخ الفلسفة اليونانية (ط . مطبعة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة 1938) .

ـ وقيدي محمد .

25 – ما هي الابستمولوجيا (ط 1 دار الحداثة ، لبنان : 1983) .

---

[1] - لعل من أوضع الأمثلة على ذلك تصنيف كونت Conte » الذي بناه على انتخاب العلوم التي تجاوزت المرحلة اللاهوتية والميتافيزيقية ، وبلغت المرحلة الوضعية .أنظر : محمد وقيدي – ما هي الابستمولوجيا : 124 .

[2] - راجع مفهوم في :مالك بن نبي – مشكلة الثقافة . 57 وما بعدها .

[3] - عرف الإسلاميون الفكر بأنه « ترتيب أمور معلومة للتأدية إلي مجهول » - الجرجاني التعريفات : 90 ، انظر في تعريف الفكر : ابن سينا – الإشارات : 1/22 ، القاضي عبد الجبار – 12/4 ، ولأحمد فكري – دستور العلماء : 3/23 ، وانظر أيضا : جميل صليبا – المعجم الفلسفي – 2/155 .

[4] - انظر : يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية : 150-151 .

[5] - انظر في ذلك مثلا :عبده الشمالي – دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية : 54 وما بعدها .

[6] - انظر في مؤلفات المسلمين في تصنيف العلوم :

- كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور – مقدمة تحقيق « مفتاح السعادة » 38 وما بعدها .

- حسام الألوسي – دراسات الفكر الفلسفي الإسلامي :199 .

- جلال الدين موسى – تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين : 11 (مجلة « المسلم المعاصر » عدد : 41 السنة 11 »، محرم صفر ربيع أول 1405 هـ) .

- لويس غرديه وج قنواتي – فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية : 1/186 وما بعده .

[7] - انظر : الكندي – الرسائل ك 2/10 ،إراجع جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان : الكندي والفارابي : 30 .

[8] - الفارابي :إحصاء العلوم : 53 .

[9] - طاش كبرى زاده – مفتاح السعادة : 1/324 .

[10] - الفارابي – إحصاء العلوم : 53-54 .

[11] - طاش كبرى زاده – مفتاح السعادة : 1/3 .

[12] - نظر الفارابي – تحصيل السعادة : 44 (استفادة من : جعفر آل ياسين – فيلسوفان رائدان : 82) . وانظر في مفهوم العلم عامة وغايته عند المسلمين : الغزالي – إحياء علوم الدين : 1/8 ، وطاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة : 1/19 ، وحاجي خليفة – كشف الظنون : 1/ 3 .

[13] - هو أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي تركي الأصل ، فيلسوف مبرز في الحكمة حتى إنه لقب المعلم الثاني . ولد بفاراب ، وانتقل إلي بغداد حيث ألف أكثر كتبه ، وارتحل إلي مصر والشام وتوفي بدمشق سنة 339 هـ ، قيل أنه كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية في عهده . من أشهر كتبه « النصوص » و « إحصاء العلوم » و « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « جوامع السياسة » . انظر ترجمته في : جعفر آل ياسين – فيلسوفان رائدان : 55 وما بعدها . وعبده الشمالي – دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية : 225 وما بعده .

[14] - الفارابي – إحصاء العلوم : 53 .

[15] - نفس المصدر : 111 .

[16] - نفس المصدر : 120-121 .

[17] - نفس المصدر : 130-131 .

[18] - نفس المصدر : 131 .

[19] - جماعة خفية تسمت باسم « إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد » ظهرت بالبصرة في منتصف القرن 4 هـ . وهي جماعة دينية سياسية تنتسب إلي الإسلام ولكنها تصدر عن مبادئ ذات نزعة فلسفية صوفية إشراقية آخذة من كل مذهب بطرف ، والأرجح أن هذه الجماعة تنتمي إلي الشيعة الإسماعيلية . انظر : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « إخوان الصفا » .

[20] - انظر : رسائل أخوان الصفا – 1/266 وما بعدها .

[21] - هو الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله ولد بإحدى قرى بخاري ، ونشأ وتعلم بها . ثم طاف البلاد ، وأكثر استقراره كان بأصفهان وهمدان . كان فيلسوفا مشائيا مع ميل إلي الإشراق حتى اتهم بأنه من الباطنية . من أشهر كتبه : « الشفاء » في الحكمة ، و « القانون » في الطب ، و « الإشارات والتنبيهات » ، توفي سنة 428 هـ .

[22] - ابن سينا – أقسام العلوم العقلية : 71 وما بعدها . وانظر : حسام الألوسي – دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي : 224 وما بعدها .

[23] - الفارابي – إحصاء العلوم : 53 .

[24] - نفس المصدر : 59 .

[25] - رسائل إخوان الصفا : 1/266 .

[26] - الفارابي – إحصاء العلوم : 131 .

[27] - أنظر في هذا التواصل بين العلوم الإسلامية : محمد الفاضل بن عاشور – روح الحضارة الإسلامية (بحث بجملة الكلية الزيتونية ، السنة 1 ،العدد 1 ، ص 7) تونس .

[28] - انظر : ابن سينا – أقسام العلوم العقلية : 72 .

[29] - رسائل إخوان الصفا : 1/266 .

[30] - انظر مثلا محولات تصنيفية للغزالي – إحياء علوم الدين : 1/24 وما بعدها ، وابن تومرت – رسالة في العلم : 191 وما بعده ا(انظر تفصيله لأطروحتنا عن المهدي ابن تومرت – 165 . ط . دار الغرب الإسلامي 1983) .

[31] - هو أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد النديم ،كان وراقا يبيع الكتب ببغداد ، ويغلب على الظن أنه كان معتزليا متشيعا ، توفي سنة 438 هـ . ويعتبر كتابه « الفهرست » من أهم الكتب التي أرخت للعلوم والمؤلفات الإسلامية إلي عهده . انظر ترجمته في : ابن حجر – لسان الميزان : 5/72 (ط . حيدر آباد 1331 هـ) .

[32] - ابن النديم – الفهرست : 2 .

[33] - هو على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ، عالم الأندلس وأحد أئمة الإسلام . ولد بقرطبة وتولى الوزارة ثم انقطع إلى العلم و التأليف برز في الفقه و الحديث و الفرق الإسلامية و علوم أخرى ، من أشهر مؤلفاته :« المحلى » في الفقه ،و« الأحكام لأصول الإحكام » في أصول الفقه ، و « لفصل في الملل و الأهواء و النحل » في الفرق و غيرها كثير . توفي سنة 456 هـ ،انظر ترجمته في ابن خلكان – الوفيات : 3 / 324 (ط . دار صادر بيروت 1972) .

[34] - انظر : ابن حزم – رسالة التوفيق ، رسالة مراتب العلوم (ضمن : رسائل ابن حزم الأندلسي : 1/43 وما بعدها) وانظر وصفاً لهذا التصنيف في : سالم يفوت – تصنيف العلوم عند ابن حزم : 73 وما بعدها .

[35] - عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون المؤرخ الفيلسوف الاجتماعي ، الإشبيلي أصلاً ، و التونسي مولداً ونشأةً ، كانت له رحلة إلى الأندلس ، وأخرى إلى مصر حيث تولى القضاء ، أهم كتبه « العبر وديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و العجم و البربر » ،و المقدمة هي الجزء الأول من هذا الكتاب ، توفي سنة 808 هـ .

[36] - انظر : ابن خلدون – المقدمة : 527 (ط . الدار التونسية للنشر تونس سنة 1984) .

[37] - هو أحمد بن خليل بن مصطفي : أبو الخير عصام الدين ، مؤرخ تركي الأصل ، اشتغل بالتدريس والقضاء ، وكان له اطلاع واسع على العلوم ، من أشهر مؤلفاته « مفتاح السعادة » الذي أصبح عمدة في بابه ،توفي سنة 968 هـ .

[38] - انظر قصة السبب الذي دعا المأمون إلي ترجمة العلوم الفلسفية في : ابن النديم – الفهرست 339 (ط . درا المعرفة ، بيروت) .

[39] - ابن حزم – رسالة مراتب العلوم : 90 .

[40] - ابن خلدون – المقدمة : 401 .

[41] - أحمد بن مصطفي – مفتاح السعادة : 2/5 .

[42] - ابن خلدون – المقدمة : 457 .

[43] - احمد بن مصطفى – مفتاح السعادة : 2 / 598 . وانظر في تكامل العلوم العقلية و الشرعية عند ابن حزم :سالم يفوت – تصنيف العلوم عند ابن حزم : 82 .

[44] - ابن حزم – رسالة مراتب العلوم : 68 .

[45] - ابن خلدون – المقدمة : 473 .

[46] - ابن حزم – رسالة مراتب العلوم : 70 . والنظر مزيدا من النقد للعلوم الضارة (السحر والتنجيم والطلسمات والكيمياء) في : ابن النديم : 430 ،وابن خلدون :المقدمة 486 وما بعدها ، وأحمد بن مصطفي : مفتاح السعادة : 338 وما بعدها .

[47] - ابن حزم – الفصل في الملل والأهواء والنحل : 1/94 .

[48] - ابن حزم – رسالة مراتب العلوم : 82 .

[49] - ابن خلدون – المقدمة 465-466 .

المبحث الثالث

منهج الفكر العقدي

بين القديم والحديث

تمهيد :

لعل أي علم من العلوم الإسلامية لم يحدث حوله من اللجاجة و الخصام قديماً و حديثاً بين طاعن منتقد ، و بين منتصر مؤيد ، مثلما حدث بالنسبة لعلم الكلام . وما ذلك إلا لأن هذا العلم يتعلق بالعقيدة التي هي رأس الدين وأسه ، فالاهتمام به إنما هو إهتمام بما هو باحث فيه .

ولما كان علم الكلام هو علم الدفاع عن العقيدة كما يبين منشؤه وسيرته طيلة مسيرته ، فإن خلاف المسلمين فيه ليس في جوهره إلا خلافاً في تقييم مدى ما استطاع أن يحققه من غاية الدفاع عن العقيدة و حفظها ، فالبعض رأي من المنافع التي تأتت للعقيدة بسببه إثباتاً لحقائقها ورداً لما يوجه إليها من الشبه و الطعنات ما يمتدح لأجله هذا العلم و ينصره ويؤازره ، و البعض رأي فيه من السقطات و الانحرافات التي ربما أضرت بالعقيدة ما جعله يرفضه و يطعن فيه .

و الحق أن أي علم باعتباره وجهاً من وجوه التفكير البشري ، عرضة لأن يمر في حياته بربى يعلو فيها يتألق و يزدهر . وبوهاد يخبو فيها و يبهت ، وقد يسترخي و يتجمد ، و ذلك لظروف وملابسات تاريخية و اجتماعية و حضارية . إلا أن سقطات أي علم وضعفه و انحرافه لا ينبغي أن تكون إلا مثيرات للنظر في العلل و الأسباب ، و دوافع إلى الإحياء و التجديد ليتفادى العلم أخطاءه ويتجاوز سقطاته وتعود إليه الحياة ليحقق الغرض المرسوم له . وعلم الكلام علم ذو مهمة مستديمة ، حيث إن غايته الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، ومواجهة التحديات الفكرية التي تسعى إلى النيل منها ، إلا أنه قد سرى عليه قانون القوة و الضعف و السداد و العثار ، و إذا كان قد أصابه في القرون الأخيرة من الانطواء و الضعف ما قعد به عن تحقيق الغرض المنشود ، فليس للمخلصين لهذا الدين أن يستبد بهم الغيظ حتى يعلنوا الرفض المطلق لهذا العلم ، ويدعوا إلى نفض اليد منه ، و الابتعاد عنه باعتبار أنه أصبح عديم الفائدة ولا خير فيه ، بل إن الواجب يدعو إلى النظر في الأسباب التي أدت الى تلك الحال . وتحليلها تحليلاً علمياً ، ثم العودة إلى مرحلة نشوء هذا العلم و مراحل اكتماله وازدهاره ، لتحقيق ما إذا كان قد قدم خيراً في تلك العهود ، وذلك بتحليل الغاية الأساسية التي من أجلها نشأ ، و بالنظر في المواضيع التي عالجها مقارنة بالشبه التي وردت على العقيدة ، وبمقابلة الأساليب التي توخاها بالأساليب التي وردت بها تلك الشبه ، ثم بمقارنة العقيدة كما هي متصورة عند المسلمين و قد قام علم الكلام لنصرتها ، بصورة متخيلة لهذه العقيدة لو لم يكن عل الكلام قد أحدث .

كل هذا تمهيداً لبعث هذا العلم من جديد ليستأنف سالف عهده في مواجهة التحديات الفكرية العاتية التي تهاجم الاعتقاد في مواجهة التحديات الفكرية العاتية التي تهاجم الاعتقاد في هذا العصر ، و ذلك ببنائه على أسس من تحليل الواقع الفكري في العصر الحديث ، لتبين مشاغل الفكر المعارض للدين ، و الشبه المستجدة التي يتحدى بها التدين عموماً و دين الإسلام خصوصاً ، والأساليب التي تصلح لا قناع هذا الفكر بحقيقة هذا الدين . وإن هذا العمل ليخدم العقيدة الإسلامية خدمة جلى لو وجد النوايا الخالصة و العزائم الصادقة ، و الكفاءات الجادة .

و في هذا البحث حاولت أن أبين الدور الذي قام به علم الكلام في الدفاع عن العقيدة الإسلامية طيلة قرون سبعة بتحليل التحديات التي وردت على هذه العقيدة مضموناً و أسلوباً ، و المواجهة التي قام بها علم الكلام مضموناً و أسلوباً أيضاً ، ثم حاولت أن أبين حال الجمود التي آل إليها هذا العلم بعد ذلك ، مظاهر و أسباباً ، ثم حاولت أن أرسم خطاً عاماً لما ينبغي أن يكون عليه علم الكلام الحديث في مواضيع البحث و في أساليب العرض ، وهي محاولة تثير الانتباه إلى النظر فيه أكثر مما تسهم في حله ، فإن هذه مهمة مناطة بعهدة جيل كامل ينبغي أن يتسلح بالإيمان ، و يحذق العلم و الفلسفة ، و أن تتضافر جهوده و تتكامل لتجديد علم الكلام حتى يقوم بمهمة الدفاع عن العقيدة خير دفاع .

I - التحديات الواردة على العقيدة الإسلامية :

ينبئنا تاريخ الفكر و الأديان أن كل عقيدة سواء كانت سماوية أو أرضية ، لا بد أن تواجه في حياتها تيارات فكرية معارضة لمضمونها أو لبعض مضمونها ، تسعى إلى أن تقوض ذل المضمون أو تحرفه ، أو تجره إلى مضمون آخر معين ليصبح مشابهاً له أو مطابقاً ، وكثيراً ما ينتهي هذا المسعى بالتقويض أو التحريف .

و لعل العقيدة الإسلامية قد واجهت من هذه التحديات الفكرية ما لم تواجهه أي عقيدة أخرى ، وذلك سواء من حيث حدة الاعتراضات وشمولها ،أو من حيث تنوع و تعدد الأطراف و الجهات المتحدية ، ولهذا أسباب متعددة منها :

سبب تاريخي : فقد ظهر الإسلام بعد كل الأديان السماوية ،و بعد الكثير من مذاهب الهند و فارس ، و هذا جعل أصحاب هذه المذاهب و الأديان يروه فيه الخصم الفتي الذي تتوفر له حظوظ الغلبة ، بما يفسد من معتقداتهم ببث معتقده السهل البسيط ،ومن طبيعة الناس أن كل جديد تكون منه خشية ، وخاصة إذا ما تعلق بالعقائد و العادات ، و لهذا فقد هب الجميع إلباً واحداً يقاومون هذه العقيدة الجديدة، ويوردون عليها الشبه و الاعتراضات .

سبب ذاتي : فإن من أصول العقدية الإسلامية أن هذا الدين يلغي كل مذهب و كل دين ، هو شامل بالخطاب لكل البشر ، فهو يدعي أنه هو الحق وكل ما سواه ينبغي أن يزول . وهذا المعني زاد الخصوم حدة في الطعن على هذه العقيدة ، وشراسة في استنباط التقويض ، ووفر من جهة أخرى فرصة الحوار مع كل الأديان والمذاهب باعتبارها تمثل طرفا واحدا ، وفي هذا الحوار ظهرت واضحة مضامين وأساليب ذلك الطعن في مختلف مسائله .

سبب سياسي : فمن مبادئ الإسلام أنه دين ودولة ، ولهذا فإن المسلمين قد حرصوا كأشد ما يكون الحرص على بسط نفوذ الدولة الإسلامية المتأسسة بالمدينة على كل الأرض التي تفتح ، وهذا أدى إلي غلبة المسلمين على الكثير من أهل تلك النظم والحضارات ، ولما أدركوا أن غلبة المسلمين إنما تمت بقوة في ذات عقيدتهم ،قصدوا إلي محاولة التشويه والنقض لهذه العقيدة بمختلف الأساليب .

سبب اجتماعي ثقافي : إن الذين دعوا إلي الإسلام واستجابوا له كانوا ينتمون إلي نحل وملل مختلفة ، والكثير منهم مع حسن نيتهم لم يستطيعوا التخلص من معتقداتهم القديمة ، فأصبحوا بذلك يفسرون الإسلام على ضوء رواسب مللهم ونحلهم ، وهذا مظهر من مظاهر المعارضة للعقيدة الإسلامية وإن تكن معارضة غير مقصودة من أصحابها .

نتيجة لهذه الأسباب تكاثرت الشبه والاعتراضات الموجهة للعقيدة الإسلامية ، حتى إنه لم تسلم منها مسألة من مسائلها ، وتنوعت أساليبها وطرق هجومها .

وليس من هدفنا هنا أن نبين هذه التحديات ونتائجها ، وما عسى أن يكون وقع من إنحراف عقائدي عند بعض المسلمين نتيجة لهذه الشبهة أو تلك، وإنما هدفنا أن نورد من هذه التحديات أهمها باعتبار خطورتها في ذاتها أو باعتبار ما أثرت في المسلمين ،

وأن نحلل الطريق والأساليب التي وجهت بها ، وذلك حتى نتبين مقدار هذه الظاهرة وأهميتها من جهة ، ونوازن عند عرض جهود المتكلمين في الدفاع والمقاومة بين طرفي الهجوم والدفاع مضمونا وطرائق ، من جهة أخرى .

1- مضمون التحدي :

لقد وجهت التحديات بأشد ما يمكن إلي القضايا الأساسية في العقيدة الإسلامية، تلك التي لو سقطت منها واحدة لسقطت العقيدة بأكملها ،ومنها ما هو راجع إلي الألوهية ، كالقول بالتعدد ، والتشبيه والتجسيم ،والاتحاد والحلول ،ومنها ما هو راجع إلي النبوة ، كإنكار النبوة عموما ونبوة محمد (صلي الله عليه وسلم) خصوصا ، والقول بتواصل الوحي متمثلا في مسائل الرجعة والمهدية والعصمة ، ومنها ما هو راجع إلي المعاد كنكران البعث ، ونفي الجزاء .

(أ) تعدد الاله : لقد واجه المسلمون فكرة تعدد الاله من جهات مختلفة أهمها المسيحية وأديان الفرس .

فالمسيحيون كانوا يعتقدون التثليث « إذ أنهم أثبتوا لله تعالي أقانيم ثلاثة ... ويعنون بالأقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم ، والأول هو الأب ، والثاني هو الروح القدس ، والثالث هو الابن ، وكانوا يبثون هذه المقالة في الناس – والمجتمع الإسلامي حافل بهم – ويدعمونها بالأدلة في مناقشاتهم ومناظراتهم للمسلمين متدرعين بالأساليب المنطقية الفلسفية لإثبات تجسد الكلمة في المسيح ، وشرح كيفية ذلك التجسد وغير ذلك » [1] .

ولم يكتف المسيحيون بذلك الإثبات لإلههم بل امتدت أيديهم إلي العقيدة الإسلامية لتغييرها لتصير مشابهة لعقيدتهم ، فقد كانت لهم مشاركة في مسألة كلام الله التي ثارت بين المسلمين ، وكانوا يشجعون القول بقدم القرآن قاصدين بذلك الانتهاء بالعقيدة الإسلامية الموحدة إلي إثبات قديمين وبالتالي إلي إثبات إلهين : ذات الله ، وكلامه ، على غرار ذات الله عندهم وكلمته المتجسدة في المسيح ، ويثبت هذا المعنى ما ذكره ابن النديم من أن عبد الله بن محمد بن كلاب القطان (420هـ) كان يقول إن كلام الله هو الله ، وكان عباد بن سليمان يقول إنه نصراني بهذا القول ، وأن العباس البغوي قال : « دخلنا على فثيون النصراني وكان في دار الروم بالجانب الغربي فجرى الحديث إلي أن سألته عن ابن كلاب فقال رحم الله عبد الله كان يجيئني فيجلس إلي تلك الزاوية وأشار إلي ناحية من البيعة وعني أخذ هذا القول ولو عاش لنصرنا المسلمين » [2] ، ورغم أن هذه الرواية يظهر فيها التحامل على ابن كلاب السني الذي لم يؤثر عنه هذا الرأي ، إلا أنها تدل على ما كان المسيحيون يبثون في المسلمين من القول بالتعدد على هذه الطريقة .

وربما كان أخطر من المسيحيين في بث هذه المقالة ، وإفساد فكرة التوحيد ، أهل أديان فارس الثنوية من مانوية ومزدكية وديصانية وغيرها ، فكل هذه الأديان تتفق في عقيدة « أن العالم مركب من شيئين :نور وظلمة . هما قديمان لم يزالا ولا يزالان ، وقالوا :لم نر إلا حساسين قويين داركين سميعين بصيرين ، وهما مختلفان في النفس والصورة ، ومتضادان في العقل والتدبير ، فجوهر النور فاضل حسن مختص بالصفاء والنقاء وطيب الريح وحسن المنظر ... وجوهر الظلمة على ضد ذلك من النقص والكدورة ، ونتن الريح ، وقبح المنظر ... » [3] .

وقد حارب هؤلاء التوحيد الإسلامي سرا وعلانية وبالأخص منهم المانوية والمزدكية ، ووجهوا لنقضه شبها كثيرة دعموها بأدلة عقلية من مثل قولهم :« إن الخير والشر يستحيل مع تضادها وقوعهما من فاعل واحد كما يستحيل أن يحصل التبريد والتسخين بالشيء الواحد والتبييض والتسويد بالشيء الواحد ... فإذا وجب إثبات فاعلين لهما لم يصح إثبات محدث للعالم سواه فيجب إثبات أصلين قديمين » [4] . وكان لهذا الرأي كثير من الدعاة المتكلمين في الأوساط الإسلامية مثل ابن طالوت ، وابن الاعدى الحريزي ، وعبد الكريم بن أبي العوجاء وصالح بن عبد القدوس ، وكان « لهؤلاء كتب مصنفة في نصرة الاثنين ومذاهب أهلها ، وقد نقضوا كتبا كثيرة صنفها المتكلمون في ذلك » [5] ، كما كان له دعاة من الشعراء والكتاب من مثل بشار بن برد ، وإسحاق بن خلف ، وأبي عيسى الوراق وأبي العباس الناشئ [6] ، وكذلك أبي العتاهية وعبد الله بن المقفع ،فقد ألبس هؤلاء الاثنينية ثوب الفن شعرا ونثرا ،وقدموها للناس لتمر إليهم في نشوة الطرب ، وتصبح بالمعاودة والتكرار عقيدة لهم ، ومثال هذا ما ورد عن أبي العتاهية في قوله :

لكل إنسان طبيعتان خير وشر وهما ضدان

وفي قوله :

استغفر الله من ذنبي ومن سرفي

إني وإن كنت مستورا لخطاء

لم تقتحم بي دواعي النفس معصية

إلا بيني وبين النور ظلماء

(ب) التجسيم والتشبيه : ومعناهما الاعتقاد بأن الله تعالي جسم أو في هيئة الأجسام ، فيلحقه من الأحكام ما يلحقها ،وأنه يماثل في أوصافه وأفعاله واهتماماته المخلوقات . وقد كان موجودا في المجتمع الإسلامي من يعتقد هذا الاعتقاد ويروجه بين الناس ، وعلى الأخص اليهود وبعض الثنوية ، المتأثرون ببعض آراء الفلسفة اليونانية .

فاليهود كانوا على شيء كثير من التجسيم والتشبيه كما تنطق بذلك توراتهم ، فالله عندهم يشبه الإنسان تماما ، فهو « قد اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه » [7] ، والنبي يعقوب عليه السلام « صارع ربه ليلة بتمامها وهو لا يعرف من هو ، فلما انسلخ الصباح عرف أنه الله ... فلما عرفه أمسكه فقال له ربه : أطلقني . فقال له يعقوب :إلا أطلقك حتى تبارك علي » [8] . وقد كانوا سواء منهم الباقون على دينهم ، أو الذين أظهروا الإسلام ، أو الذين أسلموا حقا من ذوي العقول الضعيفة كانوا يفشون هذه التجسيمات والتشبيهات في أوساط المسلمين ، وذلك إما بإثباتها صريحة من قبل من بقوا على يهوديتهم خلال مناقشاتهم للمسلمين ،وإما بصوغها في شكل أحاديث ونسبتها كذبا إلي الرسول (صلي الله عليه وسلم) من قبل الذين أظهروا الإسلام ، وإما بإدخالها أخبارا في شروح العقيدة وخاصة عن طريق التفسير من قبل الذين أسلموا من ضعفة العقول ، يقول الشهرستاني متحدثا عن هذا المعنى : « وزادوا { أي المجسمة } في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلي النبي عليه الصلاة والسلام وأكثرها مقتبسة من اليهود فإن التشبيه فيهم طباع » [9] .

والثنوية كانوا على شيء من التجسيم في عقيدة النور والظلمة . فالنور أحد الإلهين يصفونه بالمحدودية من الجهة التي يلاصق فيها الظلام ، وبالتالي فالظلام هو محدود أيضا ، يقول البغدادي في معرض حديثه عن الكرامية : « وهذا شبيه بقول الثنوية إن معبودهم الذي سموه نورا يتناهى من الجهة التي يلاقي فيها الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات » [10] . والمزدكية كان من عقيدتهم أن الله جالس على كرسيه في العالم الآخر على هيئة جلوس الملك (خسرو) في العالم الأسفل [11] . كما كان بعض الثنوية يعتقدون بتغير الإله وقيام الحوادث به فعندهم أن الاله (يزدان) فكر في نفسه « أنه يجوز أن يظهر له منازع ينازعه في مملكته فاهتم لذلك ، فحدثت في ذاته عفونه بسبب هذه الفكرة فخلق منها الشيطان » [12] .

والمتأثرون بالفلسفة اليونانية تأثرا مباشرا أو عن طريق مذاهب أخرى متأثرة بها كانوا يعتقدون بوجود مادة قديمة مطلقة تحدث فيها الحوادث ، وقد اعتقد البعض أنها أصل الوجود ، وصبغتها صفة الأزلية بصبغة الألوهية ، وكان هذا الرأي معروفا لدى المسلمين رائجا بينهم حتى إن البغدادي يحاول أن يرجع قول الكرامية بقيام الحوادث بذات الله إلي التأثر به فيقول : « وهذا نظير قول أصحاب الهيولي كانت في الأزل جوهرا خاليا من الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها ، وهي لا تخلو منها في المستقبل » [13] .

(جـ) الإتحاد والحلول : وكلاهما يعني اختلاط ذات الله أو جزء منها بذات الإنسان جزئيا أو كليا . إلا أن الاتحاد يكون بصعود الإنسان إلي الله والحلول بنزول الله إلي الإنسان .

وقد كان لهذا المعتقد منتصرون يعيشون في الأمة الإسلامية ويدعون إلي معتقدهم طعنا على التزيه الإسلامي المطلق ، يقول البغدادي : « الحلولية في الجملة عشر فرق كلها كانت في دولة الإسلام ، وغرض جميعها القصد إلي إفساد القول بتوحيد الصانع » [14] .

وعلى الرغم من أن اليهودية ليس من عقائدها الواضحة هذا المعتقد فإننا نجد أول من روج الحلول بين المسلمين ودعا إلي إعتقاده رجل يهودي أظهر الإسلام هو عبد الله بن سبأ الذي « كان يزعم أن عليا هو الله تعالي » [15] بحلول جزء إلهي فيه ، فهو لذلك يجب أن يعبد .

ويذهب البعض إلي أن مبدأ الحلول يمتد إلي العقيدة الثنوية ، وأن « الذين ألهوا عليا محيون عقائد قديمة لها صلة بعقيدة النور القديمة على صورها المختلفة التي عاشت في أرض العراق في عصور عريقة في القدم التي هي الأساس لمذاهبهم المختلفة » [16] .

وقد كان أتباع الأديان الهندية كالبرهمية والبوذية ، والمتأثرون بهم يعتقدون بالاتحاد والحلول ، وكانوا يروجون هذه العقيدة وعلى الأخص في شكل التصوف الغالي .

على أن أكثر من أوغل في عقيدة الحلول ، وأشد من فلسفها ونصرها بالأدلة ، ودعا إليها لتقويض عقيدة الإسلام هم المسيحيون ، فأكثرهم على أن المسيح يجمع بين طبيعة إلهية و طبيعة إنسانية ، لأنه كلمة الله التي حل في مريم فولدت إليها قديما ، وقد قصد هؤلاء إلي أن يفعلوا بقرآن المسلمين وهو كلام الله مثلما فعلوا بالمسيح كلمة الله كما تقدم .

(د) إنكار النبوة : لقد كانت بعض النحل المتواجدة بالمجتمع الإسلامي تنكر مبدأ النبوة أساسا ، وقد اشتهر بهذا من أديان الهند البرهمية ، فقد أنكرت الامكان العقلي للنبوة فضلا عن الوقوع الفعلي ، وقد أورد البراهمة والمتأثرون بهم شبها كثيرة في هذا المعني صاغوها في أدلة عقلية وهاجموا بها أهل النبوات عموما والمسلمين خصوصا ،وقد ذكر منها القاضي عبد الجبار كبيرة ورد عليها في كتابه « المغني » [17] .

ولئن كان اليهود والنصارى يؤمنون بالنبوة إلا أنهم كانوا ينكروان نبوة محمد (صلي الله عليه وسلم) ، معتمدين على إنكار جواز النسخ تارة وعلى ما زعموا من تناقض ما جاء به النبي عليه السلام أخرى ، ولهم في ذلك وخاصة اليهود جولات كبيرة مع المسلمين نجد بعضا منها في كتاب « الرد على ابن النغريلة اليهودي » لابن حزم الظاهري .

(هـ) الرجعة والمهدية : ومعناها أن النبي أو الإمام يتغيب عن الناس والعالم أحقابا من الزمن ،لكنه لا بد أن تكون يوما رجعة يقيم فيها العدل ويكون مؤزرا فيما يأتي به بوحي إلهي .

وقد كان هذا المبدأ مما يقول به اليهود فهم يعتقدون أن نبيهم عزيرا « أماته مائة عام ثم بعثه » [18] ، كما كان بعضهم أن هارون قد تغيب وسيرجع إليهم . وربما كان أول من دعا إلي هذه العقيدة بين المسلمين هو عبد الله بن سبأ اليهودي الأصل ، فقد زعم أن عليا رضي الله عنه لم يمت وإنما تغيب وسيرجع يوما مؤيدا بالوحي يهدي الناس إلي الحق ،بل كان أتباعه السبئية « يزعمون أن عليا شريك النبي (صلي الله عليه وسلم) في النبوة وأن النبي مقدم عليه إذ كان حيا ، فلما مات ورث النبوة فكان نبيا يوحي إليه » [19] .

ويقول بهذا المبدأ أيضا المانوية والمزدكية ، فعندهم أن أنبياءهم لم يموتوا ، ولكنهم تغيبوا لمدة معينة ثم يرجعون ليقيموا الحق ويظهروه على الناس .

وربما كان أخطر ما تؤدي إليه هذه المعتقدات هو فكرة استمرارية الوحي بعد محمد عليه السلام ، وهو ما يعارض مبدأ إسلاميا أساسيا هو مبدأ تعطيل النبوة ، وتظهر خطورة هذه الفكرة فيما آل إليه الأمر من ظهور الكثير من التنبؤات في التاريخ الإسلامي .

(و) نكران البعث : لقد أنكر البعث وما يتبعه من الجزاء على المفهوم الإسلامي كليا أو جزئيا كثير ممن ينتسبون إلي أديان الهند وخاصة البراهمة ، وكذلك السمنية [20] ، والمانوية ،والمتأثرون بالفلسفة اليونانية .

ويظهر هذا الانكار عند أديان الهند وفارس فيما ذهبوا إليه من عقيدة التناسخ ،وهو عندهم « رد الروح إلي بدن غير البدن الأول » [21] وقد ذهب هؤلاء كما حكى الأشعري عن أهل الغلو المتأثرين بهم إلي أن قالوا : « ليس قيامة ولا آخرة ، وإنما هي أرواح تتناسخ في الصور ، فمن كان محسنا جوزي بأن ينقل روحه إلي جسد لا يلحقه ضرر ولا ألم ، ومن كان مسيئا جوزي بأن ينقل روحه إلي أجساد يلحق الروح في كونه فيها الضرر والألم ، وليس شيء غير ذلك – وأن الدنيا لا تزال أبدا هكذا » [22] وفي هذا المبدأ تعطيل مطلق لعقيدة البعث الإسلامية . كما أنه تحريف لعقيدة الجزاء في مفهومها الإسلامي حيث قد « ذهب هؤلاء إلي أن التناسخ إنما هو على سبيل الثواب والعقاب » [23] وهو في الإسلام حساب يعقبه ثواب وعقاب روحيان وبدنيان . وقد تأثر بهذه العقيدة وأخذ يدعو إليها بعض ممن ينتسبون إلي الإسلام مثل أحمد بن حابط وأحمد بن نانوس تلميذه وأبي مسلم الخراساني (ت 137 هـ) ومحمد بن زكريا الطبيب (251 – 311 هـ) [24] .

ونجد بعض الفلاسفة الإسلاميين مثل ابن سينا [25] قد وقعوا في اضطراب في عقيدة البعث من حيث كيفيتها ، وذلك بسبب ما كان عليه الفلاسفة اليونانيون الذين يتبعونهم في هذا الشأن ، من اعتبار أن البعث يكون بعثا روحيا فقط ، وهو ما تخالفه ظواهر النصوص القرآنية ، ومن اعتبار أن الثواب والعقاب يكونان تبعا لذلك روحيين فقط ، وهو ما تخالفه أيضا ظواهر النصوص .

-2 أساليب التحدي :

إن أصحاب المبادئ والمعتقدات السابقة والمروجين لها في الأوساط الإسلامية قد سلكوا في سبيل تسريبها إلي العقيدة الإسلامية ، أو جر هذه العقيدة إليها أساليب وطرقا مختلفة ، حسب اختلافات عقليات معتقديها ، وحسب اختلاف طبيعتها ذاتها . ويمكن أن نرجع هذه الأساليب إلي ثلاثة أنواع هامة : أسلوب إخباري ، وأسلوب فلسفي ، وأسلوب ذوقي .

(أ) الأسلوب الاخباري : وهو أن يعمد المخالفون إلي اصطناع أخبار تخص مسائل العقيدة ، وتتضمن ما يوافق معتقدهم ويخالف المعتقد الإسلامي ، أو نقلها من مصادر مذاهبهم وأديانهم ، ثم يقحمونها ضمن المصادر التي يتجه إليها لتصور عقيدتهم ، وخاصة الحديث الشريف ، وبذلك تصبح مضامين تلك الأخبار – على قصدهم – ضمن المعتقد الإسلامي .

ولعل أكثر ما يتمثل هذا فيما عرف في الثقافة الإسلامية بالإسرائيليات ، وهي تلك الأخبار والأحداث والقصص التي كانت رائجة بين اليهود في التوراة والكباري ، وقذف بها جماعة ممن أسلموا منهم أو أظهروا الإسلام إلي الحديث الشريف على أنها من أقوال الرسول عليه السلام ، أو إلي تفسير القرآن على أنها من مدلولات آيات العقيدة وقصص الأنبياء على الأخص . ومن أشهر من قام بهذا الصنيع عبد الله بن سلام (ت 43هـ)، ووهب بن منبه (ت 114 هـ) وكعب الأحبار (ت 32 هـ) . ولعل هذا الأخير كان أمعن في إدخال هذه الأخبار الإسرائلية . فإنه كان واسع العلم بالكتب القديمة ، وكان منذ عهد عمر رضي الله عنه يعقد المجالس لقص القصص التي تصف مشاهد الجنة والنار على الأخص . وما كان يستطيع حينذاك أن يوغل في أخباره لتيقظ عمر ومراقبته ، ولكنه في عهد عثمان اهتبل فرصة الاضطراب السياسي والاجتماعي وبدأ هو كما بدأ غيره في تسريب الإسرائيليات إلي دائرة الحديث ، فظهرت الأحاديث التي تصف الله تعالي في ذاته وأفعاله بما يدل على التجسيم والتشبيه ، والأحاديث التي تثبت قضايا الوصية والمهدية والغيبة والرجعة وغيرها مما تزخر به التوراة والتلمود . ومهما يكن من أن بعض هؤلاء قد فعل ما فعل بحسن نية وبقصد الترغيب والترهيب ، فإن هذا العمل عموما يعد أسلوبا في محاولة تحريف العقيدة الإسلامية .

ولم يكن هذا الأسلوب مقتصرا على اليهود فقط ، بل كان يستعمله كثير غيرهم ، ومنهم بعض ممن كان ينتمي إلي الزندقة [26] فقد كانوا لأسباب عقائدية أو سياسة يلفقون الأخبار والأحداث مما يتعلق بالعقيدة وغيرها ويدسونها في الحديث ، والقصد من ذلك إفساد الدين بافساد عقيدته ، يقول ابن الأثير : « فلما يئس أعداء الإسلام من استئصاله بالقوة أخذوا في وضع الأحاديث الكاذبة وتشكيك ضعفة العقول في دينهم ... فكان أول من فعل ذلك أبا خطاب محمد بن أبي زينب مولي بني أسد ، وأبا شاكر ميمون بن ديصان صاحب كتاب الميزان في نصرة الزندقة » [27] . وممن شهر بهذا الصنيع شهرة واسعة عبد الكريم بن أبي العوجاء الذي قال لما قبض عليه من قبل المنصور : « لئن قتلتموني لقد وضعت في أحاديثكم أربعة آلاف حديث مكذوبة مصنوعة » [28] .

وربما تكون أهم الأسباب التي دعت هؤلاء المجتمعين على هدم العقيدة الإسلامية إلي اتخاذ هذا الأسلوب القائم على الوضع والدس السببين التاليين.

الأول : إن هذا الأسلوب أبلغ في تحريف العقيدة عند العامة ، أي عند أكبر عدد من المسلمين ، لأن هؤلاء يستطيعون فهم الأخبار والحكايات التي تلقي إليهم لخلوها من التعقيدات الفلسفية والعمق الفكري ، ثم إنهم مولعون بكل ما فيه مبالغة وتهويل مما يخص موضوعات وأشخاصا تحظى لديهم بقداسة ، فإذا ما ألقيت إليهم أحاديث من هذا النوع أرضت فضولهم فآمنوا بها واعتقدوها على حساب معتقدهم الإسلامي الصحيح .

الثاني : إن اليهود وهم أهم المستعملين لهذا الأسلوب والسابقون إليه ، لم يكونوا في العهد الإسلامي الأول قد فلسفوا عقيدتهم ولا أنشأوا لهم فيها علما عقليا كعلم اللاهوت المسيحي أو علم الكلام الإسلامي ، بل كانوا يحافظون على عقيدتهم على وجهها الخبري يساعدهم على ذلك مسلكهم الانعزالي ، ولم ينشأ عندهم البحث العقلي في العقيدة إلا بعد نشوء علم الكلام الإسلامي تأثرا بهذا العلم في أساليبه وحججه كما يثبت ذلك الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون [29] ؛ ولذلك فلم يكن اليهود في أول العقد يستطيعون أن يقحموا عقائدهم في العقيدة الإسلامية بأسلوب عقلي فلسفي يناقش قضايا العقيدة الإسلامية ويثبت العقيدة اليهودية ، فلجأوا إلي ذلك الأسلوب الاخباري .

(ب) الأسلوب الفلسفي : وهو أن يعمد المخالفون إلي محاولة هدم المعتقد الإسلامي ، وإثبات معتقدهم بأسلوب فلسفي يقوم على الأدلة العقلية والبرهان الفلسفي .

وقد سلك هذا المسلك المسيحيون ، فإنهم كانوا قد أقاموا لهم قبل ظهور الإسلام علم لاهوت يشرح قضايا العقائدية ويبرهن عليها . ويقوم على قواعد المنطق الأرسطي ، ويستمد من نتاج الفلسفة اليونانية . فالفكر اللاهوتي المسيحي كان منذ القرون الأولي لظهور المسيحية قد اتخذ لنفسه عبارة يونانية ، ثم إنه نشأ وتطور في بيئة يونانية بثقافتها وحضارتها ، ولقد كان معظم الآباء في الكنيسة الشرقية متشبعين بالفلسفة اليونانية ، وكان عدد منهم مثل يوستينوس في القرن الثاني ، وغريغوريوس النيسي في القرن الرابع كانوا فلاسفة قبل أن يصبحوا لاهوتيين [30] . يقول أوليري في هذا المعني : « إن الفلسفة الاغريقية السائدة قد سيطرت تماما على لاهوت الكنيسة ، فكان من الضروري أن يعبر عن قضايا اللاهوت بعبارات ملائمة تماما للفلسفة » [31] وقد استعمل هذا الأسلوب بوضوح أكثر في قضية المسيحيين الأولي ، وهي قضية الأقانيم بما تشمل من مسائل الجوهرية والحلول ، وطبيعة المسيح ، فإن المسيحيين قد درسوا في الفلسفة اليونانية مسألة الجوهر ، والفيض ، والنفس وأحكامها ، والعقل وأنواعه ، وجعلوا من بعض الآراء فيها مقدمات انطلقوا منها لتأييد عقيدتهم . فكلمة الله التي هي المسيح قد جعلها اريوس بمعني عقل الله ،وعلاقة الأبوة بين المسيح والله قد فسرها بعضهم بالفيض ، و جعلوه فيضاً أزلياً لاثبات أ زلية المسيح ، و هو علي غرار الفيض الافلوطيني ، و تفسيرات طبيعة ا لمسيح من كونه لا هوتاً صرفاً أَو مزيجاً منهما قد استفاد من دراسة النفس في الفلسفة اليونانية .

وقد استعمل الأسلوب الفلسفي أيضا المجوس في شروحهم لمبدأ الاثنينية وفي الاستدلالات التي ساقوها لاثبات الالهين القديمين ، وقد بدا في ذلك تأثره واضحا بالفلسفة اليونانية ومنطقها ، فمزدك نجده يرجع الأصلين القديمين للعالم عند سابقيه النور والظلمة إلي أصول ثلاثة : الماء والنار والأرض ، اختلطت فحدث من اختلالها على نسب متساوية مدبر الخير ومدبر الشر ، وهذه الأصول مما قال به فلاسفة اليونان الطبيعيون [32] . وإن الأدلة التي ساقها أصحاب الاثنين لاثبات الاثنينية ليظهر فيها واضحا التأثر

بالمنطق اليوناني ، ويبدو هذا في قولهم مثلا : « قد ثبت أن يكون الفاعل الواحد خيرا شريرا يتنافى كتنافي كونه عالما بالشيء جاهلا به فيجب أن يكون الفاعل للخير غير فاعل للشر » [33] ، وقولهم : « لو صح كون الفاعل الواحد خيرا شريرا ، لصح كونه ممدوحا مذموما مستحقا للتعظيم والتبجيل والاستخفاف والاهانة ، فإذا تضاد ذلك ، وجب استحالة كونه خيرا شريرا ، فيجب لذلك إثبات فاعلين وأصلين أحدهما يكون منه الخير ، والآخر يكون منه الشر » [34] .

ونجد أتباع أديان الهند وخاصة البراهمة قد اتخذوا في إثبات معتقدهم أسلوبا فلسفيا منطقيا ، وعلى الأخص في إنكار النبوة ، ومن ذلك قولهم مثلا: « لو صح النبوات لوجب أن يجوز أن يوجبوا ما ليس في العقل وجوبه بل ما يقتضي العقل قبحه كنحو الصلاة والصيام إلي ما شاكل ذلك ، وأن يحرموا ما تقرر في العقل حسنة ، كالمنافع واللذات ، وأن يبيحوا ما يحظره العقل كذبح البهائم إلي ما شاكله ، وذلك مخالف لما في العقول . وإنما يجوز من الحكيم أن يبعث رسوله بما لا يخالف ما يجري مجري الشاهد ؛ لأن الرسول ، وما يعلم من قبله مع العقل المرتب الذي لا يزايله بمنزلة لأجل عقله المرتب القائم ، فكيف يجوز أن يرد بخلاف ما يتضمنه ويقتضيه ؟ فهذا سبيل فساد القول بالبعثة » [35] .

وإذا كانت العقيدة الإسلامية قد واجهت المطاعن بالأسلوب الفلسفي في الفكر الديني وعلى الأخص المسيحي ، فإنها قد واجهت هذا الأسلوب في صورة أعتى وأشد في تحديات الأفكار اليونانية التي تتلاقى معها في الموضوع ، وذلك لأن الأسلوب الفلسفي المنطقي إنما قد أساسا لاخراج النتاج العقلي اليوناني فاكتسب من ذلك القوة والاستحكام ، في حين أنه استعمل في إخراج العقائد المسيحية وغيرها على وجه الاقتباس .

لقد كانت الفلسفة اليونانية مناقضة في عموم مواضيعها الميتافيزيقية للعقيدة الإسلامية ، ونذكر من ذلك على سبيل المثال صورة الله عند أرسطو الذي كانت آراؤه أكثر رواجا في العالم الإسلامي ، فهو عنده المحرك الذي لا يتحرك ، والذي يترك العالم وشأنه بعد تحريكه الأول دون العلم بما يجري فيه من الجزئيات ، وعنده أيضا أن هذا العالم أزلي قديم ، والبعث لا يكون إلا بالأرواح ، والثواب والعقاب لا تنالهما إلا الأرواح دون الابدان بحسب ما حصلت من العلم والتقوى والبعد عن شهوات البدن ، وكل هذه المبادئ كانت مصاغة في أسلوب منطقي .

وقد قابلت عقيدة الإسلام اليونانية منذ بدء غزوات المسلمين في مختلف البلاد ، وكانت تقاوم العقيدة الإسلامية بأسلوبها العقلي المنطقي ،سواء عن كيد وبغية وتحطيم كما كان يفعل مناطقة النصارى لما اعتقدوا أن هذه الفلسفة إذا نقلت إلي المسلمين ستكون إحدى الوسائل لتقويض العقائد الإسلامية ، أو عن حسن نية كما في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين مثلما فعل الفلاسفة الإسلاميون من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد.

(جـ) الأسلوب الذوقي : لعل هذا الأسلوب هو أخطر ما واجه العقيدة الإسلامية من أساليب الطعن ، وأكثر ما كان له تأثير فيها بين المسلمين ، وهو ما يظهر عموما في محاولة هدم مسائل العقيدة وتمرير المفاهيم المناقضة لها على طريقة ذوقية روحية يحصل بها التصديق بالمفاهيم بنوع من الكشف المباشر الذي تلقي فيه الأفكار في النفس إلقاء في غيبة المقاييس العقلية .

وقد تمثل هذا الأسلوب في مظهرين متقاربين إلي حد التداخل في كثير من الأحيان هما التصوف والغنوص .

أما التصوف فيقوم على فكرة تطهير النفس وتصفيتها من مشاغل المادة للاقتراب شيئا فشيئا من الحق (الله) ثم الوصول إليه فتحصل حينذاك السعادة بنيل الحقيقة العظمى ، وتتعطل كل المفاهيم والاعتبارات العادية والعقلية والشرعية ، ولهذا التصوف جانب عملي يقوم على أعمال وتراتيب صارمة .

وأما الغنوص فهو لفظة يونانية الأصل معناها المعرفة ثم أخذت اصطلاحا معني المعرفة الكشفية . ويقوم الغنوص على فكرة الصراع العارم في الإنسان بين قوي الخير فيه وقوي الشر ،والنفس الإنسانية تروم من هذا الصراع الخلوص من دواعي الشرور والرجوع إلي أصل خلقتها الخيرة . إلا أن هذه الفكرة قد تلونت حسب الأديان والمذاهب التي تبنتها وإن حافظت على مبدئها الأساسي .

وقد تضافرت جهود التصوف الغالي وجهود الغنوصية في نقض العقيدة الإسلامية المحددة المضبوطة القائمة على الاقتناع العقلي ، وكان هذا مدخلا عريضا لكثير من الكائدين للإسلام ليقذفوا بمبادئ تناقض مناقضة مبادئه ، بل وتهدم كيانه النظري والعملي ، وذلك مثل أفكار الاتحاد والحلول ، ووحدة الوجود ووحدة الأديان ، وتعطيل ظاهر الشريعة وتأليه بعض الأشخاص ، ونكران البعث وكل ذلك بسلوك مسلك التزهد والخلوة وقهر الجانب المادي الذي هو شر ، وإحياء الجانب الروحي للوصول إلي السعادة وإلي اليقين .

وربما كان من المساعد على استعمال هذا الأسلوب الذوقي لتحريف العقيدة ، ما كان من دخول كثير من أهل الديانات وعلى الأخص ديانات الفرس والهند إلي الإسلام ، فإن هؤلاء كانت عندهم القابلية لتقبل هذه الطريقة وذلك للرواسب التي ورثوها عن الآباء والأجداد في هذا الباب ، فاستغلت فيهم هذه القابلية وأزلقت إليهم التحريفات التي نراها عند الحلاج والصهروردي وعند ابن المقفع وبشار وأبي العتاهية وبابك الخرمي .

ومن أبرز عناصر الخطورة في هذا الأسلوب أنه يبدأ بظاهر سليم لا يلفت الانتباه ، ولا يثير التحرز ، ولكنه ينتهي إلي أوخم العواقب ، وقد وصف هذا الخليفة المهدي لابنه موسى الهادي في وصايته له بمكافحة أهل هذا الأسلوب قائلا : « إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة – يعني أصحاب ماني – فإنها فرقة تدعو الناس إلي ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة ، ثم تخرجها إلي تحريم اللحم ومس الماء الطهور قتل الهوام تحرجا وتحوبا ، ثم تخرجها من هذه إلي عبادة إثنين : أحدهما النور والآخر الظلمة » [36] .

I- علم الكلام في طور المواجهة :

إن التحديات السالفة الذكر لهي من الحدة والتركيز بحيث تشكل خطرا حقيقيا على العقيدة الإسلامية ، وقد ظهر تأثيرها في غير ما موضع . وإن أي عقيدة لهي عرضة لأن تعمل فيها عوامل الزمن وملابسات الاجتماع البشري فتغير من أصلها الذي كانت عليه في أذهان معتنقيها ، وليس ببعيد أمر اليهودية التي آلت عقيدتها إلي التجسيم الغليظ في حق الله تعالي ، ولا أمر المسيحية لاتي آلت عقيدتها إلي التثليث والحلو ، كل ذلك بعد صفاء التنزيه والوحدانية .

ومع أن الله تعالي قد وعد المسلمين بأنه سيحفظ لهم دينهم (أنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) (الحجر : 9) ، فإنهم لما أحسوا بأن خطرا امتد إلي مفاهيم العقيدة نهضوا للقيام بعمل عقلي ، يهدف إلي رد هذا الخطر محافظة على تلك المفاهيم كما جاء بها الوحي ، وقد تمثل عملهم ذلك في علم أصبح واحدا من أهم العلوم الإسلامية هو « علم الكلام » ، وقد مر هذا العلم بمراحل قوة كما مر بمراحل ضعف شأن الحضارة الإسلامية بأكملها ، مع اتصافه دوما بصفة الدفاع والمواجهة .

1- الصبغة الدفاعية لعلم الكلام :

يعتبر علم الكلام استجابة لظروف التحدي التي أحدقت بالعقيدة الإسلامية ، ووجها للمواجهة الفكرية التي واجه بها المسلمون التحديات الفكرية الواردة على القعيدة ، فهو علم غايته دفاعية ، فجاء دفاعيا في بنيته وأساليبه ، وكانت روح الدفاع هي التي تسيطر عليه وتسير دفته وتضبط طرائقه وترسم مناهجه عند كل من اشتغل به على مختلف الفرق .

إلا أننا نجد بعض الباحثين قد جافوا الحقيقة عندما نظروا من علم الكلام إلي سطحه المتمثل فيما جد فيه من الخلافات والخصومات بين الفرق الإسلامية ، فوصفوه بسبب ذلك بأنه رب من اللجاجة والترف الفكري ، وذلك لأنهم لم يدركوا ما تحت ذلك السطح – مهما أصابه من الاضطراب – من الروح التي عليها قام وبها سرا ، وهو ما عبر عنه أبو حامد الغزالي أحسن تعبير حينما قال في مجال الرد على الفلاسفة : « أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة ،فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص ،بل أجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خلفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول

الدين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الإحن » [37] . ومع هذا فإنه ربما يكون علم الكلام قد وقع أحيانا في بعض المغالاة في الجدل الجانبي الذي لا طائل تحته ، أو قد بحث في مواضيع لا تحتاج إلي بحث ، إلا أنه بقي في روحه طيلة القرون الأولي علما دفاعيا .

ويمكن استجلاء هذا المعني بتتبع الظهور التاريخي لمسائله مقارنة بظهور الشبه المناسبة لها ، وبالموازنة بين تلك المسائل في أسبقية ظهورها وفي الأهمية التي أعطيت للبحث فيها ، وهذا ما سيتضح عند البحث في مظاهر المواجهة .

وسنحاول قبل ذلك استجلاء هذا المعني بتتبع التعاريف التي عرف بها هذا العلم في مختلف العصور .

لعل أسبق التعاريف التي وصلتنا عن علم الكلام هو تعريف الفارابي الذي أورده في كتابه « إحصاء العلوم » والذي يقول فيه : « صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضح الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل » [38] .

أما تعريف عضد الدين الايجي مع شرح السيد الشريف الجرجاني فهو : « الكلام علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير و إلزامه إياها بإيراد الحجج عليها و دفع الشبه عنها » [39] .

وقد عرفه ابن خلدون بأنه « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » [40] .

كما عرفه طاش كبرى زاده بأنه « علم يقتدر معه على إثبات الحقائق الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها » [41] .

فبالنظر في هذه التعاريف نظرة مقارنة نجد أنها في جملتها قد حددت لعلم الكلام وظيفتين : الأولي : إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية ، والثانية: رد الشبهات التي يوردها المبتدعة على العقائد بالأدلة العقلية أيضا . والوظيفتان معا تنتهيان إلي غاية واحدة تصبحان بإزائها وظيفة واحدة هي الدفاع عن العقائد الدينية التي أتي بها الشرع . وإنما كانت هناك وظيفتان تنتهيان إلي غاية واحدة لأن الدفاع في مثل هذا المجال يتطلب عملين متوازيين : عمل يتجه إلي تناول الشبه الواردة نفسها بالنقض والتزييف ، وهو ما عبرت عنه هذه التعاريف بـ « دفع الشبه » ، وعمل يتجه إلي بيان صحة المعتقد في ذاته ؛ وذلك بقصد تحصينه تجاه ما قد يورد عليه من المطاعن ، وهذا هو ما عنته التعاريف بـ « إيراد الحجج» ، وهو ما بينه بوضوح الجرجاني بقوله : « إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها » .

إن هذا الطابع الدفاعي لعلم الكلام لئن كان وليد الضرورة المتمثلة في الشبهات الواردة على العقيدة إلا أن طبيعة العقيدة الإسلامية ذاتها كان لها دور في وجود هذا الطابع دون غيره ، وهو ما يفسر عدم انزلاق هذا العلم إلي متاهات الشروح والتفسيرات . كما آل إليه علم اللاهوت المسيحي وهو المشترك مع علم الكلام في الموضوع ، وهذه ظاهرة تحتاج إلي مزيد من التوضيح .

إن التعاليم الإسلامية المتعلقة بالعقيدة تتسم بالوضوح والبساطة ، فالإله واحد مطلق الوحدانية ، متفرد بالخلق مطلق التفرد ، متصف بصفات الكمال المطلق ، وهو يرسل إلي الناس ليبينوا لهم طريق الحل ، فيكون هؤلاء مسؤولين يترتب على مسؤوليتهم الثواب والعقاب في الدار الآخرة .

ولهذه البساطة وهذا الوضوح فإن العقول إزاء هذه العقيدة سيكون موقفها موقف القبول أو الرد ، وليس موقف طلب الشرح والتوضيح ، ولذلك فإن المتكلمين لم ينتجوا علما شارحا ، ولكن اتجهوا إلي الإثبات والردود : الإثبات العقيدة ، والرد على من طعن

فيها بعيدا عن الخوض في كيفيات المسائل ، إلا أن تكون كيفية الثبوت ككيفية ثبوت العدل لله تعالي هل يكون بإثبات خلق العبد لأفعاله كما ذهب إليه المعتزلة ، أو يكون مع التسليم بأن هذه الأفعال مخلوقة لله كما ذهب إليه أهل السنة .

ثم إن حقائق العقيدة الإسلامية هي حقائق لا تتجاوز نطاق العقل ، وإنما هي في حدوده وإمكاناته ،بل إن التصديق بها لا يكون تصديقا معتدا به من الوجهة الإسلامية إلا إذا كان ناشئا عن اقتناع عقلي ، ولذلك فقد كان القرآن الكريم شديد الإلحاح على استعمال العقل للإيمان بالعقيدة . وهو ما جعل همة العقول في علم الكلام لا تتجه إلي تفسير المسائل في ذاتها وتحليلها وشرحها ، باعتبار أن ذلك لا يستعصي على العقول فهمه ، إذ هي معقولة خاضعة لسلطان العقل ، وإنما اتجهت لإثبات وجودها إما بالأدلة عليها أو برد الاعتراضات .

ولعل هذا المعني يكون أكثر وضوحا بالمقارنة بالعقيدة المسيحية ، فهذه في كثير من مسائلها تتسم من جهة بالمغموض والتعقيد ، وتقوم من جهة أخرى على « المسلمات » التي لا تدخل تحت طائل العقل ، بل ينبغي التصديق بها دون اعمال عقل في أمر ثبوتها ، ولذلك فإن همة عقول اللاهوتيين المسيحيين قد اتجهت إلي البيان والشرح لا إلي الإثبات ، إذ إن الإثبات مشكلة غير واردة في نظرهم على مسائل العقيدة ، وغير واقعة تحت طائلة العقل في كثير من الأحيان ، ولمفروض أن تحصل تسليما لا اقتناعا عقليا . ويتضح هذا بجلاء في مسألة التثليث . فالبحوث اللاهوتية فيها لم تتجه في معظمها إلي البراهين والأدلة لإثبات التثليث للاقتناع بوجوده عقليا بقدر ما اتجه إلي الشروح والبيانات للأقانيم من حيث طبيعتها وعلاقتها ببعضها ، وهل المسيح لاهوت كله أو ناسوت كله ، أو هو مزيج منهما ، وهل الذي صلب اللاهوت أو الناسوت أو هما معا إلي غير ذلك من البحوث التي لها طابع شرحي ، وقد عبر عن هذا المعني أحسن تعبير أحد اللاهوتيين المسيحيين بقوله : « ليس على الإيمان أن يجد مسوغات لذاته تجاه الالحاد ، بل تجاه ذاته » [42] ومؤداه أن قضية اللاهوت ليست قضية إثبات ليقتنع الملحدون، ولكن قضية شرح ليفهم المؤمنون الذين قد اقتنعوا مسبقا ، فكأن قضية الدفاع إذا قضية غائبة ، والمسألة مسألة شرح .

وليس معني ما تقدم أن علم الكلام ليس فيه شرح قط ، وأن علم اللاهوت ليس فيه دفاع قط ، وإنما المقصود أن الروح العامة لكليهما كانت كما وصفنا ، وإلا فإننا نجد في علم الكلام مثلا بعض مظاهر الشرح وخاصة في مسألة الذات والصفات ، ومسألة كلام الله . وقد عد ذلك من قبل كثير من المسلمين من سقطات هذا العلم لما فيه من مخالفة لروحه العامة التي هي الدفاع ، وانزلاق إلي شرح الكيفيات .

-2 روح المواجهة في علم الكلام :

إن الغاية الدفاعية التي تغيى بها علم الكلام وطبعته بطابع دفاعي ، قد نتج عنها أن سرت في هذا العم روح المواجهة والتصدي بحيث يحس الدارس لمسائله أن كل مسألة من تلك المسائل إنما استحدثت الآراء فيها الأدلة وهيئت بحيث تواجه اعتراضا معينا . فكذلك كان العم بأكمله نشأن بروح المواجهة وعليها تطور .

ويمكن أن نستجلي هذا المعني في كل من الجانب التاريخي لنشوء علم الكلام وتكامل مسائله ، وفي نوعية تلك المسائل وتفاوتها في الأهمية .

(أ) الجانب التاريخي : لم ينشأ علم الكلام زمن الرسول (صلي الله عليه وسلم) ، ولا زمن الصحابة ، وإنما ظهرت نواته أواخر القرن الأول ، وبدأ يتسع ويشتد إبتداء من أوائل القرن الثاني . وتعليل ذلك أن تلك الفترة الأولي لم تدع فيها حاجة إلي المواجهة لأنه لم يرد فيها تحد فكري على العقيدة . فلما كان أواخر القرن الأول بدأت بعض العقول في بحث مسائل عقدية كمسألة الإيمان ومسألة القدر انطلاقاً من أحداث تجري بالمجتمع الإسلامي كأحداث القتل المتعلل فيها بالقدر من قبل الأمويين ، وربما كان تلك البحوث تسفر عما هو مخالف للعقيدة الصحيحة أو يوهم بأنه مخالف لها ، وذلك إما تطرفا ذاتيا أو تأثرا ببعض الآراء الخارجية ، فظهرت آراء مخالفة لها تدعي تزييفها والكشف عن العقيدة الصحيحة في مواضيعها . ثم تطور الأمر بعد ذلك إلي طعن حقيقي في عقيدة الإسلام وفي أكثر من مسألة من مسائله ، وذلك من قبل أقوام أصحاب ملل ونحل منهم من هو على دينه صراحة ، ومنهم من التحف بالإسلام ولم يستبطنه ، وجمعهم الكيد للإسلام بالطعن في أسه العقدي « فأخذوا ينفقون من أفكارهم ويشيرون بحالهم ومقالهم إلي من يرى مثل آرائهم أن يقتدوا بهم ،فظهر الالحاد وتطلعت رؤوس الزندقة » [43] .

وبإزاء هذا الوضع الجديد وجد المسلمون أنفسهم مضطرين إلي أن يدخلوا في حوار عميق مع هذه الأقوام من يهود ونصارى ووثنيين ، ولما كان الكثير من هؤلاء قد تفلسفت عقولهم فإنه لم يكفهم في الاقناع أن تذكر لهم الآيات والأحاديث بل يريدون الرجوع إلي قضايا تستند على القدر المشترك من العقل ،واضطر ذلك المتصدين لهم من المسلمين أن يدخلوا في منهجهم ويسلكوا سبيلهم ويؤلفوا الأدلة العقلية على حقائق العقيدة الإسلامية [44] ، وبهذا كله نشأ على الكلم في مسائله وأساليبه مواجهة للتيارات الفكرية الواردة على العقيدة الإسلامية .

ولم يكن علم الكلام قد حدته روح المواجهة في نشوئه كعلم فحسب بل أيضا في مسائله وقضاياه بالنظر إليها منفردة ، فنشوء كل مسألة وكل قضية إنما كانت تحدوه روح المواجهة في ظرف يشبه ظرف العلم ككل ؛ ولذلك فإن علم لم ينشأ علما متكامل المسائل كما ظهرت الفلسفة الإسلامية المشائية ، وإنما ظهرت مسائله شيئا فشيئا وبالتدرج ، وهو لذلك لم ينفك يتزايد بها ويتكامل بنشوئها إلي كان العهد تجمد فيه وتوقف عن النمو وهو عهد الانحطاط ، ونشوء المسألة المعينة في الزمن المعين ليس بوليد صدفة ، ولا تبعا لمنطق ذهني مجرد ، ولكنه وليد لروح المواجهة والتصدي للشبه التي ترد على العقيدة في أزمان مختلفة تبعا للظروف التاريخية والاجتماعية والجغرافية المتحكمة في ورودها .

وإذا أردنا نتبين هذا المعني من استعراض المسائل الكلامية الهامة في نشوئها فإننا نجد أولي تلك المسائل نشوءا هي المسائل التي كان لها ارتباط بالجانب العملي من حياة المسلمين كمسألة الإيمان ومسألة القدر ، وذلك في أواخر القرن الأول ، وإن يكن التنظير العلمي لهما لم يقع إلا في أوائل القرن الثاني ، وهذا السبق للقضيتين سببه كما أشرنا سابقا أن أول ما ظهر من الشبه كان واردا على قضية الإيمان ترديدا بين التشدد فيه إلي درجة أن أصغر الصغائر تنقضه وتؤول به إلي الكفر كما ذهب إلي ذلك الخوارج ، وبين التساهل إلي درجة جعله معرفة الله فقط كما ذهب إلي ذلك الغلاة من المرجئة . وتلا ذلك شبهة القدر ، فإن « أول من تكلم في القدر معبد الجهني (ت 80 هـ) وغيلان الدمشقي (ت 105 هـ) بعده » [45] ، سواء استقى هذان الشخصان القول بنفي القدر من مصادر أجنبية كما يحاول المخالفون للقدرية أن يثبتوا ، أو أنه قد أثاره فيهما الواقع الإسلامي الذي أصبح فيه كثير من الناس يتعللون في إتيان المعاصي بالقدر ، فإن بحث المتكلمين في هذه القضية قد نشأ كرد على هذه الشبهة عند ظهورها في هذا الزمن .

أما قضية ذات الله وصفاته ، ومسألة خلق القرآن التي هي فرع منها ،فإننا نجدها تأخرت في الظهور ، إذ يروى أن أول من حفظ عنه مقالة التعطيل في الإسلام هو الجعد بن درهم (ت 120 هـ) وأخذها عنه الجهم بن صفوان (ت 128 هـ) [46] . وكذلك فإن الجعد هو « أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق » [47] . ولئن كانت بداية هذه القضية في هذا الزمن إلا أن ذروة البحث فيها لم تكن إلا في أواخر القرن الثاني والشطر الأول من الثالث ، وذلك لأن المتكلمين في هذه الفترة ووجهوا ببحوث النصارى في الاقانيم الثلاثة باعتبارها صفات لجوهر الله ، وفي تجسد الكلمة في الابن الذي أصبح إلها قديما ، وسعيهم إلي جر العقيدة الإسلامية إلي مثل هذه العقيدة كما يظهر فيما تقدم لنا من رواية ابن النديم لما كان بين قثيون النصراني كما يظهر فيما تقدم لنا من رواية ابن النديم لما كان بين قثيون النصراني وعبد الله بن كلاب ، وكما يظهر فيما رواه ابن النديم أيضا في خصوص قثيون نفسه من أنه « سأله محمد بن اسحاق الطالقاني فقال ما تقول في المسيح قال ما يقوله أهل السنة من المسلمين في القرآن » [48] .

ونجد قضية النبوة تأخر البحث فيها عند المتكلمين إلي ما بعد القرن الثاني ، وذلك لأن الطعن في النبوة بصفة واضحة وبقصد هجومي مبيت لم يحدث إلا في هذا الزمن ،فإنكار النبوة هو نبتة بذرتها أديان الهند وعلى الأخص السمنية والبراهمية ، ودخول هذه إلي المجتمع الإسلامي بشكل واضح إنما كان في أواخر القرن الثاني على عهد يحيى بن خالد البرمكي (ت 190 هـ) فإن « يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلي الهند ليأتيه بعقاقير موجودة ببلادهم وأن يكتب له أديانهم في كتاب فكتب له هذا الكتاب » [49]، ومن ذلك العهد نشأ القول بتعطيل الاديان وإنكار النبوة وتبناه أشخاص من عتاة المناظرين وحذاقهم أمثال أحمد بن يحيى بن الراوندي (ت 298 هـ) الذي ألف كتاب « الزمردة » في إنكار الرسل وإبطال رسالتهم ، وكتاب « الفرند » في الطعن على نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) ، وأبي بكر الرازي الطبيب (ت 311 هـ) الذي ألف كتاب « مخاريق الأنبياء » وكتاب « نقض الأديان » .وعند هذه الهجومات تصدي المتكلمون لمواجهة الشبه الواردة على النبوة . فكانت قضية النبوة تحمل روح المواجهة .
أما المسائل التي أثارتها الفلسفة اليونانية وعارضت فيها العقيدة الإسلامية ، فإنها لم تظهر في علم الكلام إلا بعد ظهور الفلاسفة الإسلاميين ابتداء من الفارابي (ت 339 هـ) على الأخص ، فإن البوادر الأولي لمعارضة آراء الفلاسفة نجدها عند أبي الهذيل العلاف المعتزلي (ت 235 هـ) ، ثم اشتدت المعارضة بعد ذلك عند الأشعري وأتباعه ، وبلغت ذروة شدتها عند أبي حامد الغزالي . ومن هذه القضايا التي حدثت في علم الكلام قضية خلق العالم ، وقضية الجوهر الفرد ،إثباتا للخالقية المطلقة لله تعالي

ولاستمرار هذه الخالقية على الدوام ، وذلك ردا على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم وبفكرة الفيض . كما نشط وتعمق البحث في اعلم الإلهي معارضة لقول الفلاسفة بعدم علم الله بالجزئيات . وتكون مبحث البعث الجسماني وأقيمت عليه الأدلة وخاصة عند الأشاعرة وذلك معارضة لما ذهب إليه الفلاسفة من إثبات المعاد الروحاني فقط .

(ب) جانب النوع والأهمية : تبين لنا من الجانب التاريخي أن القضية المعينة التي تحمل معينة ، ينشأ في علم الكلام قضية من نوعها لمقاومتها وتزييفها ولا ثبات رأي الإسلام فيها ، فشبهة التعدد المسيحي واجهتها مسألة الوحدانية ، ومسألة إنكار النبوة واجهتها مسألة إثبات النبوة ، ومسألة قدم العالم واجهتها فكرة الجوهر الفرد وحدوث المادة ، وهكذا نلاحظ روح المواجهة في هذا التزاوج النوعي بين الشبه والردود .

ومن جهة أخرى فإن الشبه الواردة على العقيدة لم تكن في خطرها على هذه العقيدة متساوية ، بل إن منها الطاعن في صميم الأصول العقائدية ، ومنها الذي يمسها مسا خفيفا ، كما أن منها ما هو أكثر قابلية للتأثير لذاته أو للظروف المحيطة ، ومنها ما هو أقل من ذلك ، ولذلك فإن الردود على هذه الشبه لم تكن متماثلة لا في نوعها ولا في حجمها ، بل هي مختلفة باختلاف الخطورة .

والجهد الأكبر الذي بذله المتكلمون نجده يتعلق بالتوحيد ، باعتبار أن التوحيد رأس الحقائق في العقيدة الإسلامية ، ولذلك فإن مبحث الوحدانية ، ومبحث الذات والصفات ،ومبحث كلام الله ، قد ظفرت بشطر كبير من علم الكلام وخاصة عند المعتزلة ، وذلك لأنهم رأوا أن جهود المعارضين للعقيدة الإسلامية قد ركزت تركيزا شديدا على أن يجروا التوحيد الإسلامي المطلق إلي التعدد أو ما يشبه التعدد داخلين في ذلك من أبواب مختلفة .

ومما استأثر باهتمام كبير من المتكلمين قضية تنزيه الله تعالي عن الجسمية ومشابهة الحوادث والاتحاد والحلول ، ونجد في علم الكلام عديد المسائل المتصلة بهذا المعني من قريب أو من بعيد ، وليس الاهتمام المتزايد بهذه القضية لأن أقوال المخالفين تخالف العقيدة الإسلامية خلافا جوهريا فقط ، ولكن لأن هذه الأقوال مع ذلك سهلة التسرب إلي عامة المسلمين ، إذ إن العامة بطبعهم ميالون إلي التصورات الحسية والخرافات التي تحمل التجسيم والتشبيه والحلول .

كما أن قضية النبوة قد احتلت مكانا مرموقا في علم الكلام الإسلامي وذلك باعتبار أن الإيمان بها مفتاح للإيمان بحقائق الدين كلها ، فإذا ما فازت الدعوة المتصدية لانكارها فإن الضرر بالعقيدة سيكون بالغا ،وما هذا التناسب بين خطورة الشبهة وبين الأهمية التي تعطى للرد عليها نوعا وحجما إلا تعبير عن روح المواجهة التي تبدو في علم الكلام بأكمله .

3- طرق المواجهة في علم الكلام وأساليبها :

لقد كان المتكلمون يتصدون للهجومات وأصحابها بإحدى طريقتين حسبما تقتضي الظروف : المناظرة ، والتأليف .

فقد كانت المناظرة المباشرة وعلى الأخص في القرون الأولي طريقة محبذة لدى المتكلمين لما فيها من الحيوية والطرافة من جهة ، ولما تؤدي إليه من الهزيمة العقلية والنفسية معا عند قطع الخصوم ،مما يكون له أثر في نفوس الناس يصحبه استصغار للآراء المقطوعة ، وهو ما يكون دافعا للابتعاد عنها . وقد عرف بالتبريز في المناظرات متكلمون من المعتزلة والامامية والأشاعرة والماتريدية . فكانوا يعقدون المجالس لمناظرة أهل الديانات من النصارى والزنادقة وغيرهم ويناقشونهم في مدعياتهم من المسائل التي تخالف مسائل العقيدة الإسلامية . ولم يكونوا يكتفون بما ينشأ من تلك المجالس بالصدفة ، بل كانو يشدون الرحال إلي الآفاق لمناظرة زنديق مشهور أو دهري بارز ، ومن ذلك أن واصلا بن عطاء المعتزلي قد « أنفذ إلي المغرب عبد الله بن الحارث ... وأنفذ إلي اليمن القاسم بن الصعدي ، وإلي الجزيرة أيوب بن الأوثر وإلي خراسان حفص بن سالم وأمره بلقاء جهم ومناظرته ، وإلي الكوفة الحسن بن ذكوان [50]» ، وقد كان أبو منصور الماتريدي يرد إلي البصرة من سمرقند ليناظر أهل البدع والأهواء فيها حتى زادت زياراته إليها على العشرين ، وقد حفظت لنا كتب الفرق والتاريخ شيئا كثيرا من المناظرات بين المتكلمين وبين أهل الديانات والبدع ، وكثيرا ما كانت هذه المناظرات تنتهي باقتناع الخصوم ودخولهم إلي الإسلام ، ومن ذلك ما يروى من

أن مجوسيا اسمه (ميلاس) « جمع بين أبي الهذيل العلاف وجماعة من الثنوية فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك » [51] .

وإذا لم يتوفر الظرف للمناظرة ، أو كانت الحاجة تدعو إلي ترتيب دقيق للأدلة وتعمق في دراسة الشبه لنقضها ، فإن المواجهة تتخذ طريق الردود المكتوبة بتأليف كتب منفردة ، أو عقد فصول خاصة في غضون الكتب ذات الأغراض الأخرى ، ويكاد يكون ما ألف في هذا الغرض لا يحصر كثرة وتنوعا ، ومن هذه التآليف كتاب « الألف مسألة للرد على المانوية » لواصل بن عطاء ، و « كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع » للقاسم بن إبراهيم (ت 246 هـ) . ورسالة « في الرد على النصاري » . للجاحظ ، وكتاب « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » لأبي الحسين الملطي ، وكتاب « الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد » للخياط المعتزلي ، وكتاب « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » للغزالي .

وساء في المناظرات أو في التآليف فإن المتكلمين كانوا يتخذون من الأساليب ما يناسب المقام ، فإنه قد تقدم لنا أن أصحاب التحديات قد اتخذوا أساليب مختلفة في محاولاتهم إفساد العقيدة ، وقد كان المتكلمون واعين لهذه الأساليب ، بل إنها كانت تشكل عنصرا مهما من عناصر خطيهم في الردود ، ولذلك فقد كانوا يكيفون أساليبهم في تناول المسائل الكلامية بحسب الأساليب التي توجه بها الطعون إليها ، وترجع تلك الأساليب إلي نوعين أساسيين : أسلوب نقلي ، وأسلوب عقلي .

(أ) الأسلوب النقلي : لقد كان القرآن والسنة هما المصدر الأساسي الذي استمد منه المسلمون تصوراتهم العقدية ، كما كان الملاذ الذي يلوذون به كلما ورد عليهم من الآراء ما فيه دغل فيتمعنون الآيات والأحاديث ليقايسوا بها الأفكار الواردة ، وليدركوا بالتالي وجه مخالفة تلك الآراء للعقيدة الصحيحة ، ويقيموا الدليل على بطلانها . ومن هذا الموقف تكون أحد أساليب المتكلمين في رد الشبه ، وهو الأسلوب الذي يعتمد في الرد والاثبات على الاستدلال بالنصوص الصحيحة ونقض النصوص المشبوهة من اسرائيليات ، وأحاديث ضعيفة ومكذوبة ، ولذلك فقد كان لهذا الأسلوب وجهان :

الوجه الأول : هو أن يناقش الرأي الوارد على مسألة من مسائل العقيدة بعرضه على الآيات القرآنية والأحاديث الموثوق بها ، المتناولة لموضوع تلك المسألة فتظهر مخالفته لها فيقع رده باعتبار أنه ناقض الأصل الأساسي الذي تستقي منه العقيدة . يقول أبو سعيد عثمان الدارمي (ت 260هـ) « ما ظننا أن نضطر إلي الاحتجاج على أحد ممن يدعي الإسلام في إثبات العرش والإيمان به حتى ابتلينا بهذه العصابة الملحدة في آيات الله فشغلونا بالاحتجاج لما لم تختلف فيه الأمم قبلنا ... وقد حقق الله العرش في آي كثيرة من القرآن فقال تعالي : (خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) (هود / 7) [52] . وفي معرض الرد على الثنوية في قولهم بوجود إلهين يقول أبو الحسين الملطي : « زعموا أن الله تعالي خلق الروح الجاري في الجسد ، فقالوا : ألا ترى الروح إذا فارق الجسد أنتن ، وأن الخالق الآخر عندهم خلق الجسد والله لا يخلق نتنا ولا قذرا . فجعلوا للخلق كلهم خالقين تعالي الله عما يقولون علوا كبيرا ، وقد قال الله عز وجل في كتابه : (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون) (المؤمنون / 91) [53] .

الوجه الثاني : هو أن يطعن في صحة الأخبار التي يسر بها الذين يقصدون إلي تحريف العقيدة الإسلامية وخاصة من اليهود والزنادقة ، فيقع تبيين أن تلك النصوص ليست صحيحة النسبة إلي من نسبت إليه فتسقط حجيتها ، وبالتالي يسقط ما احتج بها عليه ، ومثال ذلك ما قاله إليه فتسقط حجيتها ، وبالتالي يسقط ما احتج بها عليه ، ومثال ذلك ما قاله الدارمي في مناقشته لبشر المريسي (ت 218 هـ) المتهم بالزندقة « وأما ما رويت عن ابن الثلجي من غير سماع منه من حيث السدى عن أبي مالك عن ابن عباس في قوله « الرحمان على العرش استوى » قال « ارتفع ذكره وثناؤه على خلقه » وعن ابن عباس انه قال « استوى له أمره وقدرته فوق بريته » فيقال لك : أيها المعارض لو قد سمعت هذا من ابن الثلجي لما قامت لك به حجة في قيس بعزة ، وهذه الروايات كلها لا تساوي تمرة وما يحتج بها في تكذيب العرش إلا الفجرة . وأول ما فيه من الريب أنه ترويه عن ابن الثلجي المأبون المتهم في دين الله ، والثاني عن الكلبي هو ابن عم الثلجي وعن جويبر ولو صح ذلك عن الكلبيوجويبر من رواية سفيان وشعبة وحماد بن زيد لم تكترث بها لأنهما مغموزان في الرواية لا تقوم بهما الحجة في أدنى فريضة فكيف في إبطال العرش والتوحيد » [54] .

وقد يقع الطعن فيما ذهب إليه المخالفون من تأويل لبعض الآيات أو الأحاديث الموثوق بها ، فيكون فساد التأويل مؤديا إلي فساد الرأي الذي لأجله وقع التأويل ، يقول محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ) : « احتج هؤلاء (القائلون بخلق القرآن) بآيات وليس فيما احتجوا به أشد إلتباسا من ثلاث آيات ، قوله (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) (الفرقان / 2) فقالوا : إن قلتم إن القرآن لا شيء كفرتم ، وإن قلتم إن القرآن شيء فهو داخل في الآية ... قال أبو عبيدة : أما قوله (وخلق كل شيء) فهو كما قال ، وقال في آية أخرى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) (النحل / 40) فأخبر أن أول خلق خلقه بقوله ، وأول خلق هو من الشيء الذي قال : (وخلق كل شيء) فأخبر كلامه قبل الخلق» [55] .

وقد كان هذا الأسلوب النقلي أسبق الأساليب الكلامية ظهورا لأنه أنشئ لمواجهة حركة الإسرائيليات ووضع الحديث التي ظهرت في وقت مبكر ، وأكثر استعماله كان في قضايا التشبيه والتجسيم ،وفي الوصية والرجعة والعصمة ، وذلك لأن هذه القضايا هي التي كانت أكثر عرضة للوضع والتأويل ،واستعمل هذا الأسلوب على الأخص أهل السلف من الأئمة والفقهاء والمحدثين الذين يتمسكون بالنصوص في إثبات العقيدة . وعليه ألف أبو حنيفة كتابه « الفقه الأكبر» ،وألف مالك بن أنس رسالة « الرد على القدرية » وأحمد بن حنبل كتاب « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من القرآن » وألف البخاري « كتاب خلق أفعال العباد » ، وألف الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة « كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة » وألف أبو سعيد الدارمي « كتاب الرد على الجهمية » و « كتاب الرد على المريسي » . ولم يفقد هذا الأسلوب قيمته رغم ظهوره المبكر بل بقي مستعملا في علم الكلام إلي جانب ما استجد من أساليب حتى إنه يكاد لا يخلو منه مؤلف في هذا العلم .

(ب) الأسلوب العقلي : لقد أصبح المسلمون إبتداء من منتصف القرن الثاني يواجهون في عقيدتهم هجومات تجاوزت الاستدلالات النصية إلي استدلالات عقلية قائمة على قواعد فكرية عامة وقوالب منطقية معينة ، مستغلة لبعض ما توصل إليه الفكر الفلسفي في البحوث الطبيعية والماورائية تستعمل منها مقدمات لاثبات الدعاوي الميتافيزيقية . وقد وردت هذه الأساليب في هجومات المسيحيين الذين كانوا قد أسسوا لهم علما لاهوتيا متكونا على الاستدلال العقلي مستمدا من الفلسفة اليونانية ، كما قد ودرت بصفة أشد في الفلسفة اليونانية التي تبناها بعض الإسلامين مستعملين المقدمات الفلسفية ، والأسلوب المنطقي اليوناني ، مع قدرة على الجدل والمناظرة . وبإزاء هذا الوضع فإن الأدلة النقلية التي استعملها المتكلمون في فترة سابقة لم تعد كافية لاقناع الخصوم وإلزامهم الحجة ، فدعت الحاجة إلي إنشاء أسلوب في الدفاع يناسب أسلوب الهجوم ، وأن تجدد الأدلة بتجدد الوجه الذي يطرح عليه أولئك الخصوم الشبه .

وكان المعتزلة ذوو النزعة العقلية من لاسابقين لتجديد أسلوب الدفاع . وإدخال العنصر العقلي فيه ، وعضدهم بعد ذلك أهل السنة ابتداء من أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي اللذين استحدث كل منهما طريقة في الاستدلال تقوم على العنصر العقلي المعضد للعنصر النقلي أدت به إلي أن أصبح رأس اتجاه متميز .

ومن المهم أن نلاحظ أن هذا الأسلوب العقلي كان في بادئ الأمر يقو على قواعد مستمدة في عمومها من خصوصيات الفكر الإسلامي مستفيدة من القواعد التي وضعها الإمام الشافعي لعلم أصول الفقه ، وهي قواعد كثيرة أهمها ما يلي :

أولا : قياس الغائب على الشاهد : وهو أن تقاس قضية تخص أمرا ماورائيا على قضية تخص أمرا مرئيا ، ثم تعطى الأولي حكم الثانية لجامع بينهما يعتقد لا يتغير مع تغايرهما كالعلة والحقيقة والشرط ، ومثال ذلك ما استدل به الأشاعرة على ثبوت صفة العلم لله تعالي زائدة عن ذاته في قولهم : « لا شك أن علة كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب ، وحد العالم هنا من قام به العلم فكذا حده هناك ، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله فكذا شرطه فيمن غاب عنا » [56].

ثانيا : إنتاج المقدمات النتائج : وهو أن توضع مقدمة واحدة ، ثم تستخرج منها النتيجة ، وهذا كاستدلال إمام الحرمين على حدوث العالم بقوله : « إن أجرام العالم وأجسامه لا تخلو عن الأعراض الحادثة ، وما لا يخلو عن الحادث حادث » [57] .

ثالثا : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه : مثل الاستدلال على أن أي جوهر لا يخلو من لون ، إنطلاقا مما هو متفق عليه من أنه لا يخلو من عرض .

رابعا : السبر والتقسيم : وهو أن تورد في القضية المبحوثة كافه الاحتمالات العقلية . ثم تناقش تلك الاحتمالات واحدا وتبطل بالأدلة ، ويبقى احتمال واحد لا يرد عليه الإبطال فذلك هو الذي يكون حقا ، أو تبطل جميعها فتكون القضية باطلة ، يقول إمام الحرمين : « وأما المرقيونية (فرقة من الثنوية) ، القائلون باثبات المعدل ، فوجه الرد عليهم في إثبات حدث الأجاسم كما سبق ، ونخصهم بكلام فنقول : هذا المعدل لا يخلو إما أن يكون موافقا للنور أو يكون موافقا للظلمة ، أو يكون مخالفا لهما ، فإن كان موافقا للنور من النور ، ومن حكمه مناظرة الظلام ، وإن كان مماثلا للظلام فهو منه ، ومن طبعه منافرة النور ، وإن كان منافرا لهما فلا بد من تقدير معدل بينه وبينهما ، كما لا بد من تقدير معدل بين النور والظلام ، ويتسلسل القول إلي ما لا نهاية » [58] .

خامسا : الالزام : وهو استدراج الخصم إلي نتيجة مخالفة لمدعاة بتسليمه بمقدمات تلزم عنها تلك النتيجة ، ومثال ذلك ما استعمله النظام لابطال القول بالاثنينية في مجادلته للمانوية كما روي ذلك الخياط قال : « قال لهم : حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه ، من الكاذب ؟ قالوا : الظلمة ، قال فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب ، وقال : قد كذبت وقد أسأت ، من القائل : قد كذبت ؟ فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون ، فقال لهم إبراهيم : إن عمتهم أن النور هو القائل قد كذبت وأسأت فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله ، والكذب شر ، فقد كان من النور شر وهذا هدم قولكم ، وإن قلتم إن الظلمة قالت قد كذبت وأسأت فقد صدقت والصدق خير فقد كان من الظلمة صدق وكذب وهما عندكم مختلفان فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان خير وشر على حكمكم ، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين » [59] .

إن هذه القواعد [60] مهما يكن من أمر النقد الذاتي والخارجي الذي وجه إلي بعض منها ، ومهما يكن من التعديلات التي أدخلت عليها من جراء ذلك النقد ، فقد سادت علم الكلام كأسلوب عقلي في الانتصار والرد إلي القرن الخامس ،وبقيت لها آثار فيه فيما بعد ذلك .

ولما اشتدت المواجهة بين المتكلمين وبين الفلاسفة إبتداء من القرن الرابع ، أخذ علم الكلام يضم إليه عناصر من الفلسفة من قسمي الطبيعيات والمنطقيات رآها صالحة لصياغة الأدلة التي تهدم شبه الفلسفة باستعمال سلاحها ذاته .

وكما كان المعتزلة سابقين إلي استعمال الأسلوب العقلي فإنهم قد سبقوا أيضا في وضع بذرة الأسلوب الفلسفي ، فإن الكثير منهم وعلى الأخص إبراهيم النظام (ت 231 هـ) « قد اطلع على كثير من كتب الفلاسفة » [61] ،واستفادوا من دقائق معانيها وأساليب جدلها وقواعد منطقها ، قاصدين بذلك إلي أن يقوموا « بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر ، وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين وطريق فلسفي لابراز ما كمن في الدين من القوي والفضائل ... وليظهر الإسلام في مظهر التحدي ويفوز ما أراد فوزه [62]» وذلك بنصرة عقائده التي هي أساسه .

ويبدو أن أول عمل كان في هذا المجال هو وضع المصطلحات الفلسفية التي هي أدوات الجدل ، وهو ما أشار إليه الجاحظ بقوله : « فاصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب إسم فصاروا في ذلك سلفا لكل خلف ، وقدوة لكل تابع ، ولذلك قالوا العرض والجوهر وأيس وليس ، وفرقوا بين البطلان والتلاشي ، وذكروا الهذية والماهية وأشباه ذلك » [63] . ثم بحثوا في قضايا طبيعية كانت تبث فيها الفلسفة من مثل الجوهر الفرد و الخلاء ، و كونوا لهم فيها آراء ، وهم في هذا لا يقصدون البحث فيها لذاتها ، وإنما يقصدون الوصول إلي نتائجها يجعلونها مقدمات ينتهون منها إلي إثبات حقائق العقيدة ، على غرار الفلاسفة الذين جعلوا نتائج بحوثهم الطبيعية مقدمات ينتهون منها إلي إثبات آرائهم في الغيبيات .

إلا أن أهم حدث في مجال الأسلوب العقلي عند المتكلمين هو إدخال المنطق الأرسطي في الاستدلال الكلامي ، وذلك ابتداء من القرن الخامس .

إن المتكلمين بعد استعمالهم لتلك القواعد العقلية الآنفة الذكر أكثر من ثلاثة قرون رأوا أن هذه القواعد لم تعد كافية لمجابهة الخصوم وإقناعهم ، وذلك لأن هؤلاء تكون الكثير منهم على عقلية تربت على المنطق الأرسطي ، وهي مستعدة لأن تقتنع به هو وحده ، فلقد كان المنطق اليوناني هو الغالب على الفكر في ذلك الزمن ، ولم يكن أسلوب المتبنين للفلسفة اليونانية فحسب ،بل كان

يستعمله المسيحيون وكثير من المجوس لما سبق أن اقتبسوه من الفلسفة اليونانية عند احتكاكهم بها ، ولحق بهم بعد ذلك اليهود . ولمجابهة هذا الوضع بدأ المتكلمون يستعملون المنطق الأرسطي بشكل واسع إبتداء من القرن الخامس حينما قام الامام الغزالي بدعوته الملحة الى استخدام المنطق في العلوم الإسلامية و بالأخص في علم الكلام ، وأصدر فتواه الشهيرة بأن « من لا يحيط بها (أي المقدمات المنطقية) فلا ثقة له بعلومه أصلاً [64] » ، و بعد الغزالي سرى هذا لأسلوب في مناظرات و كتابات المتكلمين حتى أصبح هو المسيطر كما نرى ذلك عند فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) في كتبه الكلامية و عند عضد الدين الايجي (ت 756 هـ) في كتابه « المواقف » و شارحه السيد الشريف الجرجاني (ت 816 هـ) ، و عند التفتازاني (ت 791 هـ) في شرحه لعقائد عمر بن محمد النسفي (ت 537 هـ) . وقد توسع بعض هؤلاء في الاقتباس من الفلسفة و منهجها حتى اختلطت في كتبهم الفلسفة و علم الكلام ، وكما قال ابن خلدون « التبس عليهم شأن الموضوع في البعلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل » [65] .

4 – تقويم علم الكلام في هذا الدور :

من خلال ما تقدم يتبين أن علم الكلام كان من ابتداء نشوئه وعلى فترة تمتد الى القرن السابع علماً يؤدي وظيفته في الحفاظ على العقيدة الإسلامية و الدفاع عنها بشكل جيد في أكثر الأحيان ، و إنما كان كذلك لتوفر الصفات التالية فيه :

(أ) الواقعية : حيث إن هذا العلم كان يواجه اعتراضات و شبهاً واقعة فعلاً وموجهة لتحريف العقيدة ، ولم ينجر إلى البحث النظري المجرد المقصود لذاته ، أو الذي يعالج قضايا وهمية .

(ب) الحيوية : حيث إن القضايا التي كان يعالجها كانت قضايا حية في النفوس و تمثل مشاكل حقيقية يحياها المسلمون في واقع تصورهم العقدي ، ولذلك فإنه كان في ذلك العصر يؤدي إلى نتائج ذات بال لما يبديه من الاهتمام بالتحديات الواردة بالفعل .

(جـ) الحركية و الوعي : حيث إننا نجد المتكلمين يغيرون من مواضيع البحث و من محور الاهتمام و من أسلوب المواجهة بما يتفق مع طبيعة الموقف بمراعاة ما يرد من الاعتراضات في موضوعها و أساليبها ، فيكون لكل مقام مقال ، ولكل طريقة في الهجوم طريقة في الرد تناسبها ، ولكل شبهة مهما كانت خفية الخطر ما يكشف عن خطرها ويرد كيدها .

III - علم الكلام في طور الانحطاط :

بعد الازدهار و النجاعة و الحيوية التي شهدها علم الكلام في الطور السابق يبدأ في القرن السابع في الهبوط شيئاً فشيئاً إلى حالة من الجمود و الجدب .

فإننا إبتداء من مؤلفات محمد بن يوسف السنوسي (ت 895 هـ) : العقيدة الكبرى وأم البراهين و العقيدة الوسطى ، نصادف شروحاً لما في كتب الأقدمين من القضايا خالية من الجدة ومن روح المواجهة الحقيقة ، و متصفة بالاجترار ، و بالتالي فإن الصبغة الدراسية التي قوامها الرد و الاثبات . بل إن هذه الصبغة التاريخية آلت هي بدورها إلى أن « لم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ و تناظر في الأساليب على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف و فضلها القصور » [66] .

إن سائر كتب التوحيد المؤلفة بعد القرن الثامن نلمح فيها هذا الانحدار إلى الحرفية ، و التلاهي بالشرح و التهميش و التحشية عن القضية الحقيقية التي هي مواجهة منا يجد من الشبه الموجهة للعقيدة الإسلامية ، أو على أضعف الايمان تجديد أساليب و طرق الردود على الشبه القديمة ذات العناصر المستديمة بما يناسب الصور التي تطهر بها تلك الشبه من جديد ، وبما يناسب أوجه الاقتناع للعقليات المتجددة التكون . وقد عم هذا الجمود الذي أصبح عليه علم الكلام كلا من المضمون والأسلوب . فالمواضيع بقيت هي ذاتها تلك التي بحثت من قبل ، ولم تظهر قضايا جديدة بحيث إن هذا العلم قد توقف عن النمو ، و كذلك الأسلوب فإن الأسلوب النقلي ، و الأسلوب العقلي على طريقة المنطق اليوناني بقيا مسيطرين على عقول المتكلمين رغم ما حدث من تغير في عقلية

المخالفين لعقيدة الإسلام . ويمكن أن نقول إن علم الكلام أصبح في هذا الدور هو في واد و التحديات الفكرية الموجهة للعقيدة في واد آخر .

إن هذا المصير المظلم الذي آل إليه أمر علم الكلام ليدفعنا إلى البحث عن العوامل و الأسباب التي سقطت به من قمة إزدهاره ونموه إلى هذا الدرك من الانحطاط و الجمود ، فهل يكون هذا العلم قد استنفد مهمته فلم يعد له دور فأصبح تاريخياً يجتر ذاته ، أم أن عقول المتكلمين قصرت عن إدراك المهام الحقيقية المستجدة التي على هذا العلم أن يقوم بها ؟

إن الفرض الثاني هو الصحيح ، و الأسباب في ذلك أسباب متنوعة ومتشابكة منها المباشر ومنها غير المباشر ،ولعل أهمها ما يلي :

1 – الانحدار العام الذي آل إليه الفكر الإسلامي و الحضارة الإسلامية عموماً بعد هجومات التخريب المغولية و التتارية على المجتمع الإسلامي وعواصمه الثقافية ، فقد أصبح المسلمون في حالة من الضعف المادي و النفسي عاقهم عن الابتكار و دفع بهم إلى العيش على الماضي ، و بالتالي إلى المحافظة على ما انتجه الماضي و تحويله إلى قوالب تحتذى . وقد ظهر هذا في سائر العلوم الإسلامية من أدب ولغة و فقه و غيرها ، ولم يكن علم الكلام ليشذ عن هذه الظاهرة فأصابه الجمود فيما أصاب .

2 – لقد ذكرنا إن علم الكلام أخذ فيما بعد القرن الخامس يستقي من مواضيع الفلسفة شيئاً فشيئاً ،وهذا أدى إلى اختلاط مواضيعه بمواضيعها بل وطغيانها عليه ، حتى إننا نجد كتاباً كالمواقف تخصص فيه المواقف الأربعة الأولى لمواضيع فلسفية ،ويخصص الموقفان الأخيران فقط للالهيات و السمعيات مع التعرض لآراء الفلاسفة فيهما . وقد أدى هذا بالتدرج إلى غلبة أسلوب الفلسفة التقريري الشرحي على أسلوب الكلام الجدلي الدفاعي ففقد خاصية الحركة و الحيوية و الوعي و أصبح جامد عقيماً . وقد أشار إلى هذا المعنى ابن خلدون في قوله : « ولقد اختلطت الطريقتان (طريقة الكلام و طريقة الفلسفة) عند هؤلاء المتأخرين (من المتكلمين) و التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه ن كتبهم كما فعله البيضاوي في الطالع ومن جاء بعده ن علماء العجم في جميع تآليفهم ، إلا أن هذه الطريقة يعني بها طلبة العلم للاطلاع على المذاهب و الاغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها » [67] . وهذه الملاحظة الأخيرة تشير إلى أن علم الكلام باختلاطه بالفلسفة أصبح ذا غاية تعليمية ، وليسم ذا وظيفة دفاعية حية. وهذا المعنى يقرره بوضوح محمد عبده في قوله : « .... هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين كما نراه في كتب البيضاوي و العضد و غيرهم ، وجمع علوم نظرية شتى وجعلها جميعاً علماً واحداً و الذهاب بمقدماته و مباحثه إلى ما هو أقرب إلى التقليد من النظر فوقف العلم عن التقدم » [68] .

3 – ربما تكون في القرون المتأخرة خفت غلوا ء الشبه و التحديات المواجهة للعقيدة الإسلامية عما كانت عليه في القرون الأولى ،فإن العقائد و المذاهب و الفلسفات قد هاجمت عقيدة المسلمين حين ظهورها هجمة عنيفة تذكيها ن جهة حداثة أمر الإسلام حيث يكون الأمل في احتوائه كبيراً ،وتدفعها من جهة أخرى فتوه تلك العقائد و المذاهب كما تظهر في اللاهوت المسيحي في عزة تسلحه بالمنطق اليوناني ، و في المجوسية التي يؤججها الحقد على الإسلام وأهله ، وفي الفلسفة اليونانية المتجددة في ثوب المشائين المسلمين .

ولما طال الأمد وظهر الإسلام بعقيدته على الدين كله ، وأدركت تلك المذاهب و الفلسفات الكهولة أو الشيخوخة ، مع أنه لم يحدث في العالم الفكري و الديني مذهب فتي يعاود الهجمة العنيفة على العقيدة الإسلامية كما نراه حدث في العصر الحديث من المذاهب و التيارات الفكرية ، آل علم الكلام إلى الاسترخاء الذي طال به الأمد فأصبح جموداً ، وقد عبر عن هذا المعنى ابن خلدون بشيء من المبالغة إذ يقول : « وعلى الجملة ينبغي أن يعلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة و المبتدعة قد انقرضوا ، والايمة من أهل لاسنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليا حين دافعوا ونصروا وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير من ايهاماته وإطلاقه » [69] . ومن الغريب أن ينتهي ابن خلدون الى هذا الحكم القاطع و أن لا يتنبه – وهو الثاقب النظر – ا إلى أن أعداء العقيدة الإسلامية لا ينقطعون ،بل إنهم وإن ضعفوا في زمن معين ولظروف معينة ، فإنهم سرعان ما يتجددون في أثواب أخرى قد تكو أقسى وأشد ، وليس ما نراه اليوم إلا دليلاً على ذلك .

_ I V نحو علم كلام حديث :

إن ما آل إليه علم الكلام بعد القرن الثامن وإلى عهد غير بعيد من الحرفية و الجمود ، أدى إلى نقمة الكثير ن المسلمين على هذا العلم مطلقاً ، وإلى شجبه ومعاداته باعتبار أنه علم لا يؤدي دوراً في خدمة العقيدة بل لعله يسيء إليها بما انتهى إليه من التعقيدات وهي السهلة البسيطة .

إلا أن هذا الموقف بالنسبة لعلم كلام ما قبل ذلك . ولا بالنسبة لعلم الكلام مطلقا ، فالانحطاط الذي يطرأ على علم من العلوم في فترة معينة لا ينبغي أن يؤدي إلي تخطئة ذلك العلم مطلقا ، وكذلك بالنسبة لعلم الكلام ، فهذا العلم هو علم الدفاع عن العقيدة ، والعقيدة تحتاج إلي دفاع في كل زمن كان فيه عليها هجوم ، وإذا ما وقع التخلي عن الدفاع في زمن معين ولظروف معينة ، أو لم هذا الدفاع سديدا ، فإن التخلي عن الدفاع مطلقا بسبب ذلك يكون لا من ألوان الحمق .

ولهذا فإن الباحثين اليوم في هذا الميدان من المسلمين ليس لهم أن يشجبوا علم الكلام أو يعادوه باعتبار ما لحق به في القرون الأخيرة من العيوب التي قعد به عن أداء مهمته ، بل إن عليهم أن يجعلوا من تلك العيوب منطلقا للنقد الذاتي يدفع بهم نحو بناء علم كلام حديث ينقض عن نفسه غبار الماضي ، وينهض قوي الأسس للدفاع عن العقيدة ، ورد ما يوجه إليها من الطعنات ، بلغة العصر وفكره وأسلوبه وإن الضرورة اليوم لقيام علم كلام حديث لتعادل الضرورة التي أدت بالأمس إلي نشوء علم الكلام .

ففي العصر الحديث نشأت مذاهب فكرية فلسفية فتية ، وقد اتجهت إلي الاعتقاد الديني عموما ، والعقيدة الإسلامية خصوصا بأقسى هجوم عرفته العقيدة على مدى تاريخها ، وقد اتخذت في سبيل ذلك من الوسائل والأساليب خلاصة ما توصل إليه الفكر الإنساني في جميع المجالات ، ولئن كانت هذه المذاهب مختلفة المظاهر من وجودية وشيوعية ووضعية وتطورية فإنها راجعة إلي أصل مشترك هو المبدأ المادي الذي ملأ هذا العصر ، وقائمة على معني واحد هو إنكار الوجود الغيبي المتجاوز للمادة .

وقد استخدمت هذه الحملات على مستوى الفكر ما استجد من نتائج العلم وأساليب بحوثه ، مستغلة ما أدي إليه انقلاب العلمي من انبهار العقول بعجائب هذا الانقلاب ، وما عاد به على الإنسانية من الخير والرفاه . كما استخدمت على مستوى العوائف والغرائز ما تهفو إليه نفس الإنسان بطبيعتها من الملذات المادية بمختلف أنواعها ، فشكلت بذلك تغريرا فكريا وعاطفيا لم يعرف له مثيل من قبل ، فكان خطرها على العقيدة لم يعرف له مثيل أيضا .

وحملات الإنكار للدين هذه لئن كانت متجهة إلي التدين عموما بل لكل ما هو ما ورائي ، إلا أنها كانت مركزة بوجه مخصوص ضد الدين الإسلامي ، وذلك لأن الدين اليهودي بطبيعته الانطوائية ، والدين المسيحي بفصله بين الدين والدولة ، لم يعودا يشكلان الأهمية التي يشكلها الإسلام الذي يجعل الجانب العملي متمثلا في كل السلوك الفردي والاجتماعي وجها للجانب العقائدي لا يقبل الانفصام عنه ، فهو بهذا يمثل خصما ذا بال للتيارات التي تبشر بمفاهيم فكرية صورية والتي تبشر بمفاهيم إجتماعية و سياسية معا .

وبإزاء هذه المعطيات كلها ، فإن الضرورة ملحة أشد الإلحاح إلي أن تقوم لهذه الأخطار التي تتهدد الإسلام كعقيدة تؤدي إلي نظام حياة ، وهذه المواجهة لن تكون إلا علم كلام حديث يناقش إدعاءات المذاهب والفلسفات ويبين خطلها فيما اتجهت به إلي الاعتقاد ، ويستعمل في كل ذلك ما يناسب العقل الحديث من المشاغل ومن أساليب الإقناع .

وإن علم الكلام في عهد حيويته وازدهاره ، لئن لم يبق صالحا اليوم لمواجهة التحديات الجديدة باستعمال قضاياه وأساليبه ذاتها على تمام صورتها القديمة، إلا أنه يبقي مع ذلك تجربة مواجهة فكرية خاضها المسلمون ذات ثروة كبيرة ، ولذلك فإن هذه التجربة الغنية صالحة لأن تبقى مصدر إلهام حقيقي للفكر الإسلامي عند كل مواجهة ، فإن العقيدة التي وقع عنها الدفاع بالأمس هي نفسها تماما التي تتطلب دفاعا اليوم وغدا ، والكثير من الشبه الواردة بالأمس هي عينها التي ترد اليوم وإن غيرت من أثوابها ، ولهذا

فإن المجال واسع للاستفادة في بناء علم كلام اليوم من علم كلام الأمس ، وذلك خاصة في الأسس العامة للمواجهة ، وطرقها وأساليبها .

وقد رأينا مما تقدم أن من أهم الأسس التي قام عليها علم الكلام المعرفة بالواقع الفكري للخصماء من حيث الأفكار ومن حيث أسلوب التفكير والعرض ، وعلى هذا الأساس يقع تحديد المواضيع ويقع رسم المناهج والأساليب ، فكذلك علم الكلام الحديث ينبغي أن يتأسس وينبني على هذا المبدأ بالنظر إلي طبيعة الفكر الحديث وأساليبه .

1- الواقع الفكري للتحديات الجديدة :

يمكن أن يبحث هذا الواقع من وجهين : المضمون الذي ينقض العقيدة . والأسلوب الذي يتم به ذلك النقض .

(أ) المضمون الفكري المعارض للعقيدة : لقد تعددت في العصر الأخير المذاهب والتيارات التي تحارب العقيدة ، وتسعى إلي هدمها . وهذه المذاهب وإن تعددت ألوانها كالشيوعية والوجودية والوضعية إلا أنه تتحد في جوهرها الذي هو الفكرة المادية التي تقوم على إنكار كل ما ليس ماديا ، واعتبار المادة هي الفاعل الوحيد في الكون والحياة .

وقد تولدت الفكرة المادية في القرون الأخيرة وشاعت بين الناس لسببين رئيسيين هما : سياسة الكنيسة ، والكشوفات العلمية .

أولا : لقد كانت الكنيسة في العصور الوسطى وبداية العصر الحديث تسلك سياسة تناقض الأخلاق كما تناقض العقل . تناقض الأخلاق بما آل إليه أمرها من استغلال العباد والسيطرة على رقابهم ، ونهب أموالهم بشتى الطرق مستعملة شعائر سماوية . وتناقض العقل لاعتماد على ترهات كمسألة الغفران ومسألة استحالة الخبز والخمر إلي جسم المسيح ودمه من جهة ، ومعاداتها لكل جديد يتوصل إليه الفكر الإنساني وإن يكن في ميدان الطبيعة كحقيقة دوران الأرض وكرويتها من جهة أخرى . إن هذه السياسة قد جعلت الكثير من أهل الفكر ينقمون على الكنيسة ويكفرون بها ، بل إن كفرهم بها تعدي إلي الكفر بما تدعو إليه من مسائل الغيب ، باعتبار أن من فقدت الثقة به في شيء فقدت الثقة به في كل شيء ، فاعتبر لذلك هذا الدين الذي تدعو إليه الكنيسة إنما هو من باب الترهات والزيف .

ثانيا : لما حدثت النهضة العلمية بما تحمل من الكشوفات الهائلة في الفضاء الواسع ، وفي الأجسام الدقيقة ، وما نتج عنها من الثورة الصناعية الثرية الانتاج ، لما كان ذلك ، داخل العقول يقين بأن الحق والخير إنما يأتيان من هذا الطريق الجديد متمثلين في دقيق القوانين العلمية ، وفي وفير الانتاج المتأتي منها ، وإن فكل ما سوى العلم إنما هو وهم لا حق فيه ولا خير ، ومن ذلك الدين ، هذا الذي لم يقدم للإنسانية طيلة قرون ما قدمه العلم في فترة قصيرة ؟

اختمرت هذه المعاين في العقول ، وتضافرت فيها النقمة على الكنيسة وما تدعو إليه مع الانبهار بالعلم ونتائجه لتبرز في شك لفلسفي . مؤداه أن المادة هي الحقيقة الكبرى في الكون ، وكل ما وراءها من الغيب إنما هو زيف ، وكل ما يقع في الطبيعة ،وكل ما يقع في المجتمع ،وكل ما يقع في النفس إنما هو راجع إلي سبب مادي ، وكل ما يقوله رجال الدين عن القوي الغيبية إنما هو « شيك لا رصيد له في المصرف » . ثم تزيت هذه الفكرة الأساسية بأزياء مختلفة بحسب إختلاف الجهة التي يقع منها النظر إلي هذه « الحقيقة » .

فـ « الوضعية » التي وضع فكرتها الأساسية أو قيست كونت (1798- 1857) تعتبر الدين مرحلة بدائية من مراحل التفكير الإنساني ، لم يوفق فيها إلي اكتشاف سبيل الحقيقة ، والمرحلة التي توصل فيها إلي هذا السبيل إنما هي المرحلة الوضعية التي اكتشف فيها الإنسان الطريقة التجريبية ، وتبعا لذلك فإنه « كلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلي العلم ، واعتبر حلها نهائيا أما المسائل التي لم تقع تحت الملاحظة فهي خارجة عن دائرة العلم ، ويدل تاريخها على أنه

لم تتقدم خطوة واحدة منذ أن وضعت » [70] ويقتضي هذا أن يكون الدين من حيث إنه أفكار تصورا لا أساس له من الصحة إذ أنه لا يقابله واقع ،وأن يكون من حيث إنه طريقة معرفة طريقة فاشلة لا تؤدي إلي الحقيقة .

والماركسية التي وضعها كارل ماركس (1818-1883) ، جعل لها في وجهيها الفكري والاجتماعي أساسا من المادية التاريخية المبنية على أن المادة هي كل الموجود ، وأن مظاهر الوجود على اختلافها ما هي إلا تطور متصل للقوي المادية ، وهذا يؤدي إلي اعتبار التفسيرات الدينية اعتبارات زائفة ، وقد عبر عن هذا المعني لينين الذي اعتنق هذا المذهب وحوله إلي واقع اجتماعي في قوله : « إننا لا نؤمن بالإله ، ونحن نعرف كل المعرفة أن أرباب الكنيسة والاقطاعيين والبرجوازيين لا يخاطبوننا باسم الإله إلا استغلالا ومحافظة على مصالحهم ، إننا ننكر بشدة جميع هذه الأسس الأخلاقية التي صدرت عن طاقات وراء الطبيعة غير الإنسان » [71] .

ونظرية التطور التي وضعها تشارلس دروين (1809-1882) وتحمس لها فيما بعدكثيرون وطورا أبعادها الفلسفية ، مبنية على أن الحياة في أصل وجودها ليست من خلق خالق ولكنها من فعل الطبيعة ، كما أنها في مظاهرها المختلفة بها عناية أحد وإنما هي متطورة بعضها من بعض عبر الزمن وبحسب ما تقتضيه البيئة المحيطة .

والوجودية التي من أشهر أعلامها في هذا العصر (سارتر) هي فلسفة مادية ملحدة تقوم على إنكار أن يكون هناك موجود أعلى وضع الماهية الإنسانية أولا ثم حقق أفراد الماهية بالخلق ، وإنما الإنسان في وجوده العيني يسبق وجود الماهية المشتركة التي هي الانسانية ، ولذلك فإن الإنسان له أن يفعل كل ما يحقق به وجوده ولو كان من أرذل السلوك المادي . وليس لأحد أن يقيده بأي قانون ينبني على المعني المشترك بين الناس ،لأن هذا المعني هو معني متأخر في تحققه عن أصل الوجود [72] .

(ب) أساليب المعارضين للعقيدة : منذ الهجمات على المنطق الصوري التي وقعت منذ القرن السابع عشر وعلى الأخص من قبل ديكارت ، لم يعد هذا المنطق يشكل في الفكر الحديث منهجا مقنعا للاستدلال ؛ فقد أصبح كل شيء موضع شك ، وبذلك سقطت القضايا القديمة القائمة على المسلمات المنطقية ، وأصبح في العقل الحديث لا شيء بمسلم منطقيا إلا وله نقيض منطقي يمكن أن يحتمله العقل [73] . وقد حل محل الاستدلال المنطقي نمط آخر من الاستدلال هو الاستدلال العلمي الذي يرفض كل مقدمة لم يثبتها العلم . ويستمد مادته من منتجاته ،ولهذا الاستدلال جانبان : جانب فكري وجانب تجريبي .

أولا – الجانب الفكري : هو الطريقة التي سلكها أشخاص لم يكونوا من العلماء ولكنهم لا يؤمنون إلا بالعلم ، فاستندوا على نتائجه ، وصاغوا على أساسها نوعا من القضايا تعرض بأسلوب فلسفي من مثل قضايا حتمية المادة ، ووجود المادة العقلية والمادة الواقعية ، والعلاقة بين المادة والحركة ، وحتمية التطور ، والاحتمالات الرياضية ، ودور الصدفة في نشأة الكون . ويقوم الاستدلال على معارضة العقيدة في هذا الجانب على ثلاثة أسس : الطبيعة والنفس والتاريخ .

أما الطبيعة فباعتبار ما وقع التوصل إليه من القوانين والسنن الدقيقة التي يسير بمقتضاها الكون ، فاكتشاف هذه القوانين دفع إلي أن تقام بها الأدلة على نكران موجود وراء المادة يسير الكون ، باعتبار أن هذه السنن هي السر الحقيقي للظواهر والأشياء الحادثة منها ، « فإذا كانت الحوادث تصدر عن قوانين فلا ينبغي أن ننسبها إلي أسباب فوق الطبيعة » [74] .

وأما النفس فباعتبار ما وقع التوصل إليه من اكتشاف اللاشعور في الإنسان فقد صار اللاشعور هو مصدر كل الأفكار الدينية التي لا تكشف واقعا خارجيا ، فالاله ،ليس سوى انعكاس للشخصية الانسانية على شاشة الكون ،والآخرة ما هي إلا صورة مثالية للأماني الانسانية والوحي ما هو إلا اظهار لأساطير الأطفال المكبوتة [75] .

وأما التاريخ فباعتبار ما توصلت إليه دراسات الإنسان منذ أقدم عصوره من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، فقد أسفرت هذه الدراسات على أن التصورات الدينية التي عرفها الإنسان إنما هي انعكاس لخوفه وضعفه وعجزه أمام قوى الطبيعية ، أو هي حيل ابتكرها الأقوياء ليسيطروا بها على الضعفاء ويستغلوهم ويبتزوا جهدهم وأموالهم ،وعلى هذا الأساس ، قامت المادية التاريخية ، والمذاهب الشيوعية .

ثانيا – الجانب التجريبي : وهو الطريقة التي سلكها أشخاص من العلماء التجريبيين الحسيين ، فهؤلاء بطريقة التجريب حتى ظنوا أنها هي الطريقة الوحيدة لمعرفة الحقيقة « فكل معرفة حقة مرتبطة بالتجارب بحيث يمكن فحصها وإثباتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة » [76] . وعلى هذا الأساس فإن كل ما لا يخضع للتجربة فهو باطل ، وبالتالي فإن الدين باطل .

وقد كانت استدلالات هؤلاء مصاغة من طبيعة التجريبي ، فهم يطبقون التجربة على كل ما يلقى إليهم من الأفكار ، وعندما لا تثبت تلك الأفكار تحت طائلة تلك القوانين فإنها تعد باطلة ، ثم إنهم يحاولون أن يجعلوا نتائج تجاربهم مقدمات يبرهنون بها على بطلان كل ما هو غيبي ، ومثل ذلك ما انتهي إليه عالم الحيوان المادي (أرنست هكل) (1834-1919) من أن الموجود الضروري الوحيد هو المادة ولا شيء ينشئ الحياة سواها ، وذلك نتيجة لما توصل إليه من أن أصل الحياة كلها هو « المونيرا » التي تركبت اتفاقا من الأزوت والأكسيجين والهدروجين والكربون ، ثم تطورت على التوالي حتى تكونت جميع الكائنات الحية [77] .

-2 موضوع علم الكلام الحديث :

نرى مما تقدم أن الشواغل الفكرية للعقل الحديث المناوئ للعقيدة الإسلامية لم تبق هي نفسها تلك الشواغل التي كانت للمعارضين قديما . لا من حيث الموضوعات نفسها ، ولا من حيث ترتيبها حسب الأهمية ، وهذا الوضع الجديد الذي طرأ على المعارضة في مادتها يتطلب تغيرا في مادة علم الكلام بما يناسب مادة التحدي .

وأول ما نلاحظ أن التحديات القديمة كانت في معظمها ذات صبغة تحريفية – ولو في الظاهر – فكل من اليهود والنصارى والمجوس يقصدون إلي تحريف العقيدة الإسلامية بحيث تؤول إلي ما يشبه عقيدتهم من تجسيم وتثليث وتثنية ، ويعززون ذلك بانكار نبوة محمد (صلي الله عليه وسلم) ليتم القصد ، ولذلك فقد كانت مواضيع علم الكلام دائرة حول التنزيه والوحدانية وإثبات نبوة محمد عليه السلام ، إلي جانب إثبات الوجود الالهي والنبوة عموما ردا على من ينكرهما . أما تحديات اليوم فإنها تحديات هدمية ،شغلها الشاغل هدم الدين جملة بانكار الوجود الالهي والنبوة وما يترتب عليهما ، وارجاع كل خلق إلي المادة وقوانينها ، وكل معرفة إلي المصدر الإنساني .

ولذلك فإن الموضوع الأساسي في علم الكلام اليوم ينبغي أن يكون إثبات حقيقة الدين عموما بقضاياها الرئيسية : الوجود الالهي والنبوة والمعاد والجزاء، ولا يهمل جانب آخر مهم هو موضوع أحقية القواعد الشرعية كالحدود والميراث ومنع الربا وغيرها مما يتخذ لانكار حقيقة الدين الإسلامي لا من قبل الدين عموما فحسب ، ولكن من قبل المقرين به أيضا .

وهذه الموضوعات ينبغي أن تترتب في الاهتمام بحسب قوة الاعتراضات الموجهة إليها ، وذلك سواء بالنسبة للموضوعات فيما بينها ، أو بالنسبة لجهات البحث في الموضوع الواحد ، ولا ينبغي أن يساير هذا الترتيب ما كان عليه الترتيب القديم ، ففي هذا الأخير نلاحظ أن الأهمية أعطيت للتوحيد والتنزيه أكثر من الوجود الالهي لأن الضغط عليها والطعن فيها كان أشد ، كما أن قضية وقوع النبوة عموما ونبوة محمد (صلي الله عليه وسلم) كانت أهم من قضية إمكان النبوة مطلقا ، وقضية وقوع الجزاء الأخروي وتفصيلاته كانت أهم من قضية إمكان الخلود وإمكان البعث وإثبات الجزاء ،وذلك كله تناسبا مع الجهات تسلط منها الاعتراضات .

أما متكلمو اليوم فإن همهم ينبغي أن يتجه إلي قضية الوجود الالهي ، وقضية خلق العالم وما يستلزم ذلك من نقض لدعاوي الصدفة وحتمية المادة ، كما ينبغي أن يتجه الاهتمام إلي إثبات إمكان النبوة عموما ، وإمكان خلود النفس ، وإمكان البعث ، وثبوت الجزاء ،أكثر من أن يتجه إلي إثبات وقوع النبوة ووقوع البعث وأحواله ، لأن المعترضين اليوم لا يركزون على إنكار نبوة بعض الأنبياء ، ولكن ينكرون ظاهرة النبوة عموما وكذلك البعث والخلود ، باعتبار أن هذه كلها لا تستقيم مع المنطق المادي .

أما تلك المقدمات من القضايا الطبيعية والعقلية كالجوهر والعرض والجوهر الفرد والماهية والهوية وغيرها مما أفاض في بحثه القدامى باعتبار أن قضايا العقيدة الأساسية متوقفة في إثباتها عليه ، فلم يبق لها في علم كلام اليوم مكان مهم ،وذلك لأن بعضها قد

قال فيه العلم كلمته الفاصلة فأصبح موضوعا علميا ، وبعضها لم تعد متوقفة عليه الأدلة لأن العقل الحديث لم يبق يستسيغه ، ويمكن أن تعوض بمقدمات تؤخذ من حقائق العلم الثابتة مما يتعلق بالكون أو بالنفس على ما سنرى بعد حين .

3- منهج علم الكلام الحديث :

كما أن مواضيع علم الكلام الحديث ينبغي أن تناسب التحديات الواردة على العقيدة ، فإن الأسلوب الاستدلالي الذي يسلكه هذا العلم ينبغي أن يتناسب أيضا مع الأساليب التي يرد بها التحدي والتي يقتنع بها الخصوم ويدركون بها الحق . ومن هنا يتبين أن الأسلوب النقلي الذي استعمله القدامى لم يعد صالحا اليوم إلا أن يكون لإقناع مسلم وقع في شبهه أو ساورته بعض الشكوك . وكذلك الأسلوب المعتمد على المنطق الصوري ، فإن عقلية اليوم لم تعد تحتمل هذا المنطق ولا تراه مؤدياً إلى الحقيقة ، وبالتالي لم يعد صالحاً لا قناعها .

ومن الأساليب الصالحة لأن يستعملها علم كلام اليوم ما يلي :

(أ) الأسلوب الفلسفي : ويكون لمجابهة الاستدلالات الفلسفية التي استعملها بعض منكري الدين ، وذلك باستحكام طرق تعتمد على المبادئ العقلية العامة ، وعلى المقدار المشترك بين الناس في المشاعر الفطرية المتعلقة بالغرائز أو بالحس الاجتماعي أو بالتوق الأخلاقي ، فتتخذ هذه المعطيات كمقدمات تبنى عليها الأدلة لاثبات القضايا الماورائية وتفنيد ما يعترض به عليها المعترضون ، ومثال ذلك أن يستدل على ثبوت حقيقة البعث وعلى تهافت الرأي الذي يفسرها بأنها من اختراع عقلية الإنسان الباحثة عن عالم حر و المصورة له أنه سيظفر به بعد الموت ، أن سيتدل على ذلك « بأن هذا المطلب الانساني في حد ذاته دليل نفسي قوي على وجود عالم آخر ، كالظمأ فهو يدل على الماء وعلى علاقة خاصة باطنة بين الماء وبين الإنسان ، وهكذا فإن تطلع الإنسان نفسياً إلى عالم آخر دليل في ذاته على أن شيئاً مثل ذلك موجود في الحقيقة أو أنه على الأقل خليق أن يوجد » [78] .

ومن أهم الدعائم التي يرتكز عليها هذا الأسلوب الاستدلال بأن الدين ليس مادياً بل هو فوق المادة – كما يدعي هو لنفسه ذلك – وبناء على هذا فلا سبيل لانكاره باستعمال أقيسة العلوم المادية ، وبذلك تسقط أدلة منكري الدين على هذا الأساس ، باعتبار أنها طبقت مقياساً مستحدثاً لأجل مادة معينة على مادة أخرى مخالفة لها في الطبيعة مخالفة مطلقة .

(ب) الأسلوب العلمي : لعل هذا الأسلوب هو أكثر ما يحتاج إليه علم الكلام اليوم من الأساليب لتأدية رسالته ، وذلك لأنه أنجع الأساليب لاقناع العقلية الحديثة ، لما عليه هذه العقلية من الاعتداد بالعلم التجريبي ونتائجه .

ويعتمد هذا الأسلوب على إقتناء نتائج العلم التي توصل إليها بالتجارب ، واستعمالها مقدمات لبناء أدلة تثبت الحقائق الدينية ، ومثال ذلك استعمال ما توصل إليه علم الفلك من القوانين الدقيقة الغريبة لسير الاجرام السماوية للدلالة على أن ذلك من تدبير صانع ، واستعمال القوانين الرياضية لابعاد احتمالات الصدفة في خلق الحياة ، واستعمال قوانين الفيزيا في الطاقة و الحرارة للاستدلال على أن الكون ليس بأزلي وإنما هو مخلوق حادث .

ولا يضعف من شأن هذا الأسلوب في الاستدلال ما قد يكون من نسبية القوانين و النتائج العلمية وأن منا يعتقد يوماً أنه حقيقة علمية قد يكشف يوماً آخر عن أنه ليس حقيقة ، وذلك لأن حقائق العلم منها ما هو قطعي لا يمكن أن يتغير أو تخالفه كشوفات وتجارب الغد مثل دوران الأرض أو تركب الماء من الأكسجين والهدرجين بنسبة واحد إلى إثنين ، وحتى إذا ما استعملت في الاستدلال نتائج علمية نسبية فإنه لا ضرر لأن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول ، بل تلتمس أدلة أخرى لاثباته . وإنما الذي ينبغي الاحتياط فيه في هذا المجال محاولة الاستدلال على ثبوت الدين بإثبات أن ما جاءت به التعليمات و الأخبار مما يخص مواضيع علمية مطابقة لما توصل إليه العلم من النتائج إظهاراً للاعجاز العلمي ، وذلك لأنه إذا ما ظهر بطلان النتائج المدعى أن الدين قد سبق إليها وقررها ظهر الدين بمظهر المخطىء فتنتزع منه الثقة ويكفر به الناس ، فيؤدي هذا الاستدلال إلى الضرر من حيث أريد به النفع .

إن هذين الأسلوبين يستلزم استعمالهما إطلاعاً كافياً على نتائج الفكر الفلسفي والفكر العلمي المتجددة ، وعلى ما يحدث من أساليب البحث و طرق التفكير في مختلف نواحي الفكر الإنساني ، ولعل هذا هو ما يفتقر إليه الكثير ن المهتمين بشأن العقيدة الإسلامية بسبب أن العلم من مكاسب غير المسلمين من جهة ، وأن قوانينه ونتائجه تحتاج إلى تبسيط كي تصبح في متناول الجميع – وهو الذي لم يقع بعد بشكل كاف – من جهة أخرى .

ولهذا فإن مهمة انشاء علم كلام حديث لا يمكن أن يقوم بها متكلمون بالمفهوم القديم ولكن تحتاج إلى تضافر جهود مختلفة يحدوها الايمان العميق بهذا الدين تصوراً وتطبيقاً ، ويتساند فيها المختصون في العلم التجريبي بفروعه و المختصون في الفلسفة قديمها وحديثها ، والمختصون في علوم الدين ليحضر كل من هؤلاء مادة من مواد بناء هذا العلم . ولعل لعض ما كتبه الامام محمد عبده في « رسالة التوحيد» ، ومحمد اقبال في « تجديد التفكير الديني » ومالك بن نبي في« الظاهرة القرآنية » ووحيد الدين خان في « كبرى اليقيانيات الكونية » ، لعله يشكل البذرة الصالحة لعلم كلام حديث لو وجدت المتعهدين من ذوي الاخلاص والعزم .

بعض المصادر والمراجع

ـ أحمد أمين .

1- ضحى الإسلام – ط 7 . النهضة المصرية ، القاهرة .

ـ الأشعري (علي بن إسماعيل أبو الحسن ت 324 هـ) .

2- مقالات الإسلاميين – ط 2 ،النهضة المصرية ، القاهرة 1969-تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد .

ـ البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ت 429 هـ) .

3- الفرق بين الفرق – ط 1 ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت 1973 .

ـ البلخي (عبد الله بن أحمد بن محمود ، أبو القاسم ت 319 هـ) .

4- مقالات الإسلاميين – ط 1 ، الدار التونسية للنشر ، تونس 1974 تحقيق فؤاد سيد (ضمن « فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ») .

ـ البخاري (محمد بن إسماعيل ت 256 هـ) .

5- كتاب خلق أفعال العباد – منشأة المعارف بالإسكندرية ، 1971-تحقيق : د . النشار وعمار طالبي (ضمن « عقائد السلف ») .

ـ الجرجاني (السيد الشريف ت 816 هـ) .

6- شرح المواقف – ط بولاق 1913 .

ـ الجويني (عبد الملك بن عبد الله ، أبو المعالي ،إمام الحرمين ت 478 هـ) .

7- لمع الأدلة – الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة 1965 – تحقيق :فوقيه حسين .

ـ ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد ت 456 هـ) .

8- الفصل في املل والاهواء والنحل – مكتبة علي صبيح – القاهرة 1964 .

ـ ابن خلدون (عبد الرحمان بن خلدون ت 808 هـ) .

9- المقدمة – دار الشعب – تحقيق : علي عبد الواحد وافي .

ـ ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن إبراهيم ت 681 هـ).

10- وفيات الأعيان – دار صادر ،بيروت – تحقيق إحسان عباس .
- الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ت 300 هـ) .
11-الانتصار والرد على ابن الراوندي – مطبعة دار الكتب المصرية ؛ القاهرة 1925 (تحقيق : نيبرج) .
- ديلاسي أوليري .
12-الفكر العربي ومكانته في التاريخ – المؤسسة المصرية العامة ،1961 (ترجمة :تمام حسان) .
- الدرامي) عثمان بن سعيد ، الإمام ت 280 هـ) .
13-كتاب الرد على المريس – منشأه المعارف بالإسكندرية 1971 – تحقيق : النشار والطالبي (ضمن « عقائد السلف ») .
- الرازي (فخر الدين ت 606 هـ) .
14- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – النهضة المصرية ، القاهرة 1938 – تحقيق : د . النشار .
- السامرائي (د . عبد الله سلوم) .
15- الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية – دار الحرية للطباعة ، بغداد 1972 .
- الشريف المرتضي (ت 436 هـ) .
16-الأمالي – ط 1 ، دار إحياء الكتب العربية1954 – تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم .
- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم ت 548 هـ) .
17-الملل والنحل – مكتبة صبيح القاهرة1964 .
- طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفي ت 988 هـ) .
18- مفتاح السعادة – دار الكتب الحديثة ، القاهرة – تحقيق : كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور .
- الطبري (محمد بن جرير ت 310 هـ) .
19-تاريخ الرسل والملوك – ط 2 ، دار المعارف 1969 – تحقيق :محمد أبو الفضل إبراهيم .
- القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) .
20- المغني في أبواب التوحيد والعدل – الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ت 505 هـ) .
21- تهافت الفلاسفة – ط 5 ، دار المعارف 1972 – تحقيق :سليمان دنيا .
22-المستصفى ط 1 ، بولاق 1322 هـ .
-(الفارابي (أبو نصر ت 339 هـ) .
23-إحصاء العلوم – الانجلو المصرية ، 1968 .
-لويس غزدي وجورج قنواتي .
24- فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية – دار العلم للملايين ، بيروت 1969 – ترجمة : صبحي الصالح وفريد جبر .
- محمد عبده (ت 1905 م) .
25- رسالة التوحيد – ط 3 ، دار المعارف – تحقيق : محمد أبو رية .
- الملطي (أبو الحسين محمد بن أحمد ت 377 هـ) .
26-التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع – مكتبة المثني 1968 – تحقيق : محمد زاهد الكوثري .
- ابن نباتة المصري (محمد بن محمد ت 668 هـ) .
27- سرح العيون – ط 4 ، مطبعة الموسوعات ، 1321 هـ .

- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن اسحاق ،|ت 438 هـ) .
28- الفهرست – نشر : جوهاسن رودجر 1871 .
- النشار (د.علي سامي) .
29- الفهرست – نشر : جوهانس رودجر 1871 .
29مكرر – مناهج البحث عند مفكري الإسلام – ط دار المعارف 1976 .
- نيبرج .
30- مقدمة كتاب الانصار – دار الكتب المصرية 1925 .
- وحيد الدين خان .
31- الإسلام يتحدى – ط 3 ، المختار الإسلامي ، القاهرة 1973 – ترجمة : عبد الصبور شاهين .
- يوسف كرم .
32 – تاريخ الفلسفة الحديثة – ط 6 ، دار المعارف 1969 .

----

[1] - الشهرستاني – الملل والنحل : 3/30-31 .
[2] - ابن النديم – الفهرست : 180 .
[3] - القاضي عبد الجبار – المغني : 5/10 .
[4] - نفس المصدر – المغني : 5/45 .
[5] - ابن النديم – الفهرست : 338 .
[6] - نفس المصدر والصفحة .
[7] - الشهرستاني – الملل والنحل : 2/8 .
[8] - ابن حزم – الرد على ابن النغريله اليهودي : 62 .
[9] - الشهرستاني – الملل والنحل : 2/7-8 .
[10] - البغدادي – الفرق بين الفرق : 203 .
[11] - النشار – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام :1/393| .
[12] - الاستفراييني – التبصير في الدين :101| (ط . الخانجي والمثني 1955) .
[13] - البغدادي – الفرق بين الفرق : 205 .
[14] - نفس المصدر : 241 .
[15] - فخر الدين الرازي – اعتقادات فرق المسلمين والمشتركين : 57 .
[16] - عبد الله السامرائي : الغلو والفرق الغالية : 126 (نقله من كتاب « حركات الشيعة المتطرفين » لمحمد جابر عبد العال : 41) .
[17] - القاضي عبد الجبار – المغني في أبواب التوحيد والعدل (النبوات والمعجزات) : 15/109 وما بعدها .
[18] - الشهرستاني – الملل والنحل : 3/15 .

[19] - الملطي – التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع : 158 .

[20] - دين قديم نسبة إلي مؤسسه « سمني » ويقوم على محاربة الشيطان ، وطريقته الكرم والسخاء .

[21] - السامرائي – الغلو والفرق الغالية : 129 (مأخوذ عن ابن سينا – رسالة أضحوية في أمر المعاد) .

[22] - الأشعري – مقالات الاسلاميين : 1/119 .

[23] - ابن حزم – الفصل ... 1/72 .

[24] - نفس المصدر : 1/71 .

[25] - مكرر أنظر رأي ابن سينا في المعاد في كتابه « النجاة » : 477 (ط . السعادة / 1331 هـ) .

[26] - في أصلها نسبة إلي كتاب « الزندافستا » كتاب الزرادشتين ، ثم أطلقت على الانحراف عن عقيدة الإسلام مع الكيد لها .

[27] - ابن الأثير – الكامل :8/21 (ط . ليدن 1962) .

[28] - الشريف المرتضي – الأمالي: 1/128 .

[29] - النشار – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : 1/75 .

[30] - لويس غردي ،ج . فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية : 1/79 (تر : صبحي الصالح وآخرين) .

[31] - ديلاسي أوليري – الفكر العربي ومكانه في التاريخ : 46 (تر : تمام حسان) .

[32] - النشار – نشأة الفكر ... : 1/251 .

[33] - القاضي عبد الجبار – المغني ... 5/46 .

[34] - نفس المصدر : 47/5 .

[35] - نفس المصدر : 116-15/115 .

[36] - الطبري – تاريخ الطبري : 8/220 .

[37] - الغزالي – تهافت الفلاسفة : 82-83 .

[38] - الفارابي إحصاء العلوم : 131 .

[39] - الإيجي و الجرجاني – المواقف وشرحه :1/14 .

[40] - ابن خلدون – المقدمة : 423 .

[41] - طاش كبرى زاده – مفتاح السعادة : 2/150 .

[42] - لويس غردي . ج . قنواتي الفكر الديني : 3/39 (القول لـ ؛ رابوا – مجلد علم اللاهوت البروتستنتي جانفي 1937 . 146) .

[43] - محمد عبده – رسالة التوحيد : 28 .

[44] - أحمد أمين – ضحى الإسلام 2/17 .

[45] - طاش كبري زاده – مفتاح السعادة : 2/165 .

[46] - ابن تيمية – الرسالة الحموية : 98 ضمن مجموع رسائل بعنوان « نفائس » ط 2 مطبعة السنة المحمدية تحـ : محمد حامد الفقى .

[47] - ابن نباتة – سرح العيون : 203 .

[48] - ابن النديم – الفهرست : 180 .

[49] - نفس المصدر :345 .

[50] - أبو القاسم البلخي – مقالات المسلمين ، باب ذكر المعتزلة : 66-67 .

[51] - ابن خلكان – وفيات الأعيان : 4/266 ، أنظر في هذه المناظرات تراجم المعتزلة وبالأخص أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام (طبقات للقاضي عبد الجبار ، والمنية والأمل لإبن المرتضي) ، وانظر أيضا كتاب « عيون المناظرات » للسكوني » .

[52] - الدارمي – الرد على الجهمية (ضمن كتاب السلف) د : النشار وعمار طالبي : 263 .

[53] - الملطي – التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع : 92 .

[54] - الدارمي – كتاب الرد على المريسي (ضمن عقائد السلف ...) : 441 .

[55] - البخاري – كتاب خلق أفعال العباد (ضمن كتاب عقائد السلف) 135 .

[56] - الجرجاني – شرح المواقف : 2/345 .

[57] - الجويني – لمع الأدلة : 77 .

[58] - الجويني – الشامل : 243-44 .

[59] - الخياط – الانتصار : 30-31 .

[60] - أنظر تفصيلا لهذه الطرق في كتاب النشار - « مناهج البحث عند مفكري الإسلام » : 129 وما بعدها .

[61] - ابن نباتة – سرح العيون : 153 .

[62] - نيبرج : مقدمة الانتصار للخياط : 58 .

[63] - الجاحظ – البيان و التبيين : 10 / 106 (عن ضحى الإسلام : 1 / 381) .

[64] - الغزالي – المستصغى : 1 / 10 .

[65] - ابن خلدون – المقدمة : 430 .

[66] - محمد عبده – رسالة التوحيد : 33 .

[67] - ابن خلدون – المقدمة : 430 – 431 .

[68] - محمد عبده – رسالة التوحيد : 33 .

[69] - ابن خلدون – المقدمة : 431 .

[70] - يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة . 319 .

[71] - عن وحيد الدين خان – الإسلام يتحدى : 30 .

[72] - مكرر أنظر عرضا لهذه الفكرة ونقدا لها في كتاب : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : 457-458 .

[73] - عبد الصبور شاهين – مقدمة كتاب الإسلام يتحدى لـ : وحيد الدين خان : 11 .

[74] - هكسلي – عن الدين يتحدى لوحيد الدين خان : 12 .

[75] - وحيد الدين خان – الإسلام يتحدى : 28 .

[76] - نفس المصدر : 26 .

[77] - يوسف كرم – تاريخ الفلسفة الحديثة : 400 .

[78] - وحيد الدين خان – الإسلام يتحدى 91.

المبحث الرابع

واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة

تمهيد :

يوجه النقد شديداً إلى الفكر الكلامي فيما جنح إليه من إيغال في التجريد عند معالجته للقضايا العقدية التي كانت قواماً له ، وما يتصل بها من قضايا طبيعية وفلسفية استخدمت في تلك المعالجة ، وقد عد بهذا التجريد فكراً عقيماً في مواجهة المشكلات الإيديولوجية الفلسفية التي تجابه المسلمين منذ بداية نهضتهم الحديثة ؛ إذ إن هذه المشكلات متأتية من الواقع الجديد الذي طرأ على حياتهم إثر اتصالهم بالحضارة الغربية ، بينما يسبح هذا الفكر في فضاء من مشكلات ماضية لم تكن على صلة وطيدة بواقع المسلمين على عهد نشأتها بلة أن تكون كذلك بالنسبة لواقعهم الراهن. ولهذا السبب اتخذ هذا الفكر الكلامي مهجوراً من قبل أكثر المهتمين بالمشكلات الثقافية الايديولوجية للمسلمين على هذا العهد ، بل اتخذ هزؤا أحياناً ، وذلك باعتبار أنه لا يصلح أداة للدفاع في سبيل النهضة الثقافية الإسلامية .

و الحقيقة أن هذا الموقف من الفكر الكلامي انبني في الحكم عليه من تقويم سطحي اقتصر على الصورة التي انتهى إليها هذا الفكر لما آل إلى الضعف والجمود شأن الفكر الإسلامي عموماً ، وهو الصورة التي آلت إلى إجيال هذا القرن عبر الثقافة الموروثة عن عهد الانحطاط ، تغافلاً في ذلك عن الطور الذي كان فيه الفكر الكلامي حياً فعالاً في مواجهة مشاكل حقيقية ألمت بالمسلمين في حياتهم الثقافية العقدي ، وهو ما فوت على الفكر الإسلامي المعاصر فرصة الاستفادة من الدور المهم الذي قام به الفكر الكلامي في ذلك الطور متمثلاً في صد الغزو الفكري و العقدي الذي تعرضت له العقيدة الإسلامية ابتداء من أواخر القرن الأول ، وتوطيد إيديولوجية إسلامية مكينة ثابتة .

إن الصورة التي وصل عليها علم الكلام إلينا هي صورة مدرسية بدأت في التكون لما توقف هذا العلم عن النمو بعد القرن الرابع ، فحينوذ أخذت القضايا الكلامية بالتقرير والترتيب وفق تصور عقلي لمنطقية مجردة في الترابط بينها ،فنسق علم الكلام على الوضع الذي دون به في كتب ما بعد القرن الخامس ،وجردت مسائله من ملابسات الواقعية المتمثلة في النوازل والأحداث التي منها كان ظهورها ، وحررت بأسلوب تقريري جاف لا أثر في للسياق الواقعي الذي نشأت فيه .

أما قبل ذلك التاريخ فإن علم الكلام منذ نشأته لم يكن على هذه الصورة ، بل كان حركة نشيطة من الحوار والتدافع بين العقيدة الإسلامية في مصادرها النصية من جهة وبين ما جرى في واقع المسلمين من توترات بين المثال الإسلامي وبين مجريات الأحداث السياسية والاجتماعية ، وما هجوم من مقولات الأديان والثقافات القديمة من جهة أخرى . وقد كان هذا التدافع جدلا حيا يبني فيه الفكر الكلامي الايديولوجيا الإسلامية بحسب ما تقتضيه التحديات واقعية أحداث ومقولات ،فيؤسس الرؤية الإسلامية بالحجة العقلية المستندة إلي الوحي ،ويصد غازيات الأقاويل بتزييفها بالحجة العقلية أيضا .

ولذل فإنه من المهم أن يقع درس علم الكلام وهي في طوره الأول المتصف بالحيوية والواقعية لتبين المنهجية المجدية التي كان يتبعها لمعالجة ما يطرأ المنهجية في خاصيتها الواقعية مدخل أساسي لتقويم علم الكلام في مدى ما أسهم به في تثبيت ايديولوجية إسلامية حفظت المسار الحضاري العام وفق متطلبات الوحي ، كما أنه مدخل للاستفادة منه في ترشيد الفكر الإسلامي اليوم وهو ينزع إلى صياغة إيديولوجية شاملة متأسسة على عقيدة الإسلام وتراثه ، توجه الحياة الإسلامية إلى صراط الوحي ضمن واقع عالمي متداخل . وهذا ما سنحاول بيانه ن خلال العناصر التالية .

I - واقعية المنهج الكلامي قبل القرن الخامس :

نقصد بالواقعية في منهجية الفكر الكلامي ما كان لهذا الفكر في بنيته وموضوعه و أساليبه من صلة بالمشاكل الطارئة في حياة المسلمين فكرياً وسلوكياً ، وبهذا المعنى فإن الفكر الكلامي ظل طيلة أربعة قرون بعد نشأته في أوائل القرن الثاني فكراً واقعياً شديد الواقعية ؛ إذ تعتبر قضاياه كما سنبينه بعد حين ناشئة من أحداث ونوازل طرأت على المجتمع الإسلامي بسبب ثقافي أو سياسي أو اجتماعي ، وأحدثت به توتراً على نحو أو على آخر، باعتبار ما اتخذ هذا المجتمع لنفسه من مرجعة شاملة وهي مرجعية الوحي الديني ، فنشأت القضايا الكلامية تعالج ذلك التوتر في حياة المسلمين ، وتهدف إلى توجيه الحياة بحسب ما يلائم مرجعية الوحي .

وقبل أن نفصل مظاهر هذه الواقعية ، من المهم أن نشير إلى أصلين يتعلقان بطبيعة الدين الإسلامي كان لهما أثر بين في صفة الواقعية التي اتصف بها الفكر الكلامي من حيث إنه فكر استحدث للحفاظ على أصول هذا الدين وهي الأصول العقدية التي تتفرع عنها سائر فروع الأحكام و التعاليم الأخرى .

الأول هو الترابط الشامل في الدين الإسلامي بين حقيقة العقدية وبين جميع مظاهر السلوك الفردي و الاجتماعي ، وهو ترابط يجعل هذه المظاهر لا تعدو أن تكون وجهاً علمياً لحقيقة العقيدة، حتى إن كثيراً من المسلمين اعتبروا تعطيل السلوك متمثلاً فيما عرف بارتكاب الكبائر ناقضاً لأصل الإيمان بالعقيدة ، مخرجاً من الدين أساساً . وهذه الطبيعة للصلة بين العقيدة وبين السلوك تجعل النظر لمعالجة السلوك من حيث انحرافه عن تعاليم الوحي يمتد إلى النظر في أصله العقدي ،وهو ما يؤدي بل قد أدى بالفعل إلى أن كثيراً من القضايا العقدية التي عالجها الفكر الكلامي كان منطلقها واقع السلوك في المجتمع الإسلامي كما سنبينه بعد حين مما كان به مدخل كبير في اتصاف هذا الفكر بالواقعية .

والثاني وضوح العقيدة الإسلامية وبساطتها مما لم يستلزم قيام فكر عقدي شرحي مثلما هو الأمر بالنسبة لعلم اللاهوت المسيحي الذي انطبع بطابع شرحي في سبيل تبرير تعقيدات العقيدة المسيحية وغموضها [1] ، وإنما قام علم الكلام الإسلامي لغاية دفاعية إثباتاً للعقيدة الإسلامية ورد الشبه الواردة عليها كما يعكس ذلك التعريف الذي تناقله العلماء لهذا العلم من أنه « علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها » [2] . وهذه الغاية الدفاعية استلزمت أن يكون الفكر الكلامي مترصدا لما يفرزه الواقع الثقافي مما فيه مجانبة للعقيدة الإسلامية فيكون مدافعا له ، وهو ما يجعله فكرا متصلا بالواقع الجاري ، فانطبع بصفة الواقعية في مناهضة التحديات الخارجية ،كما انطبع بالواقعية في معالجة المنحرف عن الدين ،الناجم في المجتمع الإسلامي كما ذكرناه آنفا . وإنه ليمكن تبين واقعية الفكر الكلامي في المظاهر التالية على وجه الخصوص .

1- واقعية النشأة والتطور :

ظهر الفكر الكلامي كلون متميز متقوم بالاحتجاج للعقيدة أوائل القرن الثاني على يد المعتزلة ، وإن كان المطارحة العقلية في مسائل ذات صبغة عقدية ظهرت قبل ذلك بنصف قرن ، حينما وقع التداول في « مرتكب الكبيرة » ، وفي « القدر » مما يمكن أن يعتبر إرهاصا مبكرا للفكر الكلامي .

ولم تكن هذه النشأة دلا استجابة لضرورات واقعية ملحة تمثلت في مشكلات سياسية واجتماعية نجمت في حياة المسلمين ، وباتت تهدد باستفحالها المطرد البناء الديني الذي قام عليه المجتمع الإسلامي ،كما تمثل تفي تحديات دينية وفلسفية من أهل الأديان والفلسفات القديمة باتت تروج بين المسلمين وتهدد بنية العقيدة الإسلامية . فهذه المشكلات والتحديات دفعت الفكر الإسلامي في سبيل الدفاع عن مرجعيته العقدية إلي أن يتجه إلي معالجتها معالجة كلامية ، فكانت نشأة علم الكلام على يد المعتزلة بمنزلة الاستجابة لتحديات ناجمة م صميم واقع المسلمين .

وإذا كنا سنتعرض بعد حين إلي شرح أمثلة للتناسب بين القضايا الكلامية وبين منابتها الواقعية ، فإننا في هذا الموطن نود أن ندعم واقعية النشأة بحادثة لها دلالة عميقة في هذا الشأن ، وهي الحادثة التي تناقلتها كتب الفرق الإسلامية على أنها تمثل المنطلق

الأول لنشأة فرقة المعتزلة . وإذا كنا نعتبر أن الجذور الأساسية لنشأة هذه الفرقة تضرب بأسبابها إلى ما هو أعمق من هذه الحادثة [3] ، إلا أنه يمكن حسبانها النقطة الأخيرة التي لخصت تلك الأسباب الماضية ، و أفاضت الكأس ، فأفرزت تياراً فكرياً متميزاً هو التيار الاعتزالي الذي يمثل نشأة علم الكلام . ومن ثمة اعتبرناها ذات دلالة عميقة في هذه النشأة من حيث صلتها بالواقع .

وهذه الحادثة كما رواها الشهرستاني هي أنه : « دخل واحد على الحسن البصري فقال له : يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم و عيدية الخوارج . وجماعة يرجئوهن أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضرم الإيمان .... وهم مرجئة الأمة . فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ فتفكير الحسن في ذلك ،وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ،لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمي هو وأصحابه معتزلة » [4] .

ويبدو من هذه الادث أن نشوء المعتزل وهو نفسه نشوء الفكر الكلامي كان بسبب حل مشكلة عملية تتعلق بتحديد حقيقة الإيمان ، وتعيين منزلة مرتكب الكبيرة منه ،وقد كان هذا الأمر منشأ لفتنة كبيرة في المجتمع الإسلامي اتخذت لها وجهين : التذرع بالإرجاء في إتيان الآثام والمعاصي حيث لا تضرما الإيمان معصية ، والتذرع بتكفير المذنبين وإعمال القبل فيهم كما فعل الأزارقة من الخوارج . وقد ربط البغدادي بين هذا الواقع و بين خروج و اصل بن عطاء بقوله بالمنزلة بين المنزلتين ربطاً سببياً حيث يقول : « فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة و الأهواز و اختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجون الخمسة التي ذكرناها خرج و اصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل مالفسق منزلة بينمنزلتي الكفر و الإيمان » [5] . وبذلك يتأكد أن ظهور علم الكلام متمثلاً في الاعتزال كان معالجة تنظيرية عقدية لمشاكل واقعية سياسية و اجتماعية [6] .

وكما كان الفكر الكلامي واقعياً في نشأته كان أيضاً واقعياً في تطوره .

فقد كان تناميه في الموضوع وفي المنهج محكوماً بمقتضيات الأحوال الاجتماعية و الثقافية ، كما كان ترتيب مسائلة في الظهور بحسب ذلك أيضاً ،وهو ما تعكسه الكتب العقدية الأولى التي وصلتنا رغم أنها تعود إلى القرن الثالث مثل مؤلفات الأشعري و الماتريدي ، فقد كانت المسائل تعرض فيها عرضا أقرب إلى نسقها التاريخي ، وليس الترتيب الذي نجده في الكتب المتأخرة بعد القرن الخامس إلا صنعة عقلية منطقية لنظم المحصول الكلامي في سياق مدرسي .

وإذا أردنا التمثيل لذلك فإننا نجد أول المسائل الكلامية ظهوراً هي تلك المسائل ذات الصلة الوطيدة بالواقع الاجتماعي . وعلى رأس هذه المسائل مسألتا الفعل الإنساني و مرتكب الكبيرة ، فقد كانت لهما جذور في أحداث الفتنة منتصف القرن الأول ، ثم ال البحث فيهما إلى التنظير العقدي أواخر القرن من قبل القدرية و المرجئة و الخوارج لتصبحا النواة الأولى في الفكر الكلامي لدى المعتزلة .

و مسألة الألوهية المتقومة بما عرف بقضية « الذات و الصفات » لم ينشأ البحث فيها إلا في القرن الثاني حينما طرحها واصل بن عطاء طرحاً غير نضيج كما وصفه الشهرستاني ، وإنما أصبحت مسألة مهمة في المداولة مع أواخر القرن الثاني مع إبراهيم النظام وأبي الهذيل العلاف المعتزليين . وكان نشوؤها متأخراً نسبياً بسب أن القرن الأول لم يظهر فيه التحدي لعقيدة الألوهية في المنظور الإسلامي مثلما ظهر في القرن الثاني متمثلاً في عمل اليهود على نشر تجسيمهم ، والنصاري على إشاعة تثليثهم ، والمجوس على تسريب ثنائيتهم .

وقد كانت قضية النبوة أكثر تأخرا في ظهورها قضية كلامية؛ وذلك لأن التحدي الوارد فيها إنما جاء من أصحاب ديانات الهند في الأكثر ،وخاصة السمنية والبراهمية . ولم يكن لهذه الأديان رواج ظاهر بالبلاد الإسلامية إلا أواخر القرن الثاني ؛ إذ إن « يحيى بن خالد البرمكي { ت 190 هـ } بعث برجل إلي الهند ليأتيه بعقاقير موجودة ببلادهم ، وأن يكتب له أديانهم في كتاب ، فكتب له هذا الكتاب » [7] ، ولذلك فإن القرن الثالث شهد البحث المستفيض في قضية النبوة من قبل المتكلمين دفعا لما روجه منكر والنبوة وخاصة منهم ابن الروندي (ت 298 هـ) وأبو بكر الرازي (311 هـ) .

والمسائل الطبيعية التي أصبحت جزءا من الفكر الكلامي لم ينشأ البحث فيها إلا حينما تفشت الفلسفة اليونانية في المجال الثقافي الإسلامي من قبل الفلاسفة الإسلاميين وخاصة منهم الفارابي (ت 339 هـ) ، فحينئذ أصبح علماء العقيدة يبحثون المسائل الطبيعية لاستخدامها مقدمات في إثبات العقيدة ردا على المقولات الفلسفية اليونانية المخالفة للعقيدة الإسلامية . وهكذا يبدو أن الفكر الكلامي كان ينمو ويتطور بالمعالجة المستجدة لما يطرأ من مشكلات واقعية بتنظير عقدي .ولم يكن متولدا من فكر فلسفي مجرد .

2- واقعية الموضوع :

نعني بها أن الموضوعات التي بحثها الفكر الكلامي كانت موضوعات ذات صلة متينة بما يجري في واقع الحياة الإسلامية . وليس شأنها في ذلك شأن الموضوعات الفلسفية التي كانت تطرح على المنهج اليوناني ،فليس من مسألة من المسائل الكلامية إلا تمثل رد فعل دفاعيا على حادثة ناشبة في الحياة الاجتماعية تخل بأغراض الدين فيها ، أو مقولة طارئة من أهل المذاهب والأديان تنال بصفة مباشرة من العقيدة الإسلامية، ولا يند عن ذلك ما يبدو لنا اليوم من مسائل موغلة في التجريد لا تمت إلي الواقع بصلة .

ول أردنا تأييد ذلك ببعض الشواهد من المسائل الكلامية التي تبدو أكثر تجريدا من غيرها على سبيل المثال أن قضية الفعل الإنساني بين الحرية والجبرية قد أصبحت قضية كلامية لما تفشى في المجتمع الإسلامي أواخر القرن الأول التعلل بالقدر المقدور في إتيان المعاصي واقتراف الآثام من قبل كثير من المتحللين من قيود الشريعة ، وهو ما جاء يشكوه أحد المخلصين من المسلمين لعبد الله بن مر قائلا : « ظهر في زماننا رجال يزنون ، ويسرقون ، ويشربون لخمر التي حرم الله ، ثم يحتجون علينا ويقولون : كان ذلك في علم الله » [8] . وكذلك لما أصبح بعض حكام بني أمية يتعللون بالقدر في تبرير ظلمهم وبغيهم على الناس ، مثلما ذكر من أنه لما قتل عمرو بن سعيد بن العاص على عهد عبد الملك بن مروان طرحت رأسه من أعلى القصر بين يدي جمع من أصحابه كانوا يترقبونه ، وقال الذي طرحها للمترقبين : إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ [9] لمجعالجتها مسألة « الفعل الإنساني » متمثلة في القول بحرية الإنسان في فعله ومسؤوليته عليه ، وهو ما ابتدأه القدرية الأوائل : معبد الجهني ،وغيلان الدمشقي ،ثم طوره المعتزلة فأصبح أصلا من أصولهم الخمسة سموه بأصل العدل .

ولو انتقلنا إلي قضيتي الذات والصفات ،وخلق القرآن ، لوجدنا أنهما على ما يبدو في الظاهر من افتقادهما للمبرر الواقعي قد كان البحث فيهما ردا على محاولات مسيحية ومجوسية كانت غايتها التشويش على التوحيد الإسلامي الخالص ، وجره إلي ضرب من التعددية التي قد تؤول به بمرور الزمن إلي عقيدة تعدد الآلهة .

فقد كان المسيحيون يثبتون لله الأقانيم الثلاثة ، وهي صفات الوجود والحياة والعلم ،التي تجسدت فأصبحت آلهة ثلاثة : الأب والابن والروح القدس . وكانوا يجادلون بهذه المقولة في المجتمع الإسلامي ،يرومون منها تحريف التوحيد إلي تثليث بتجسيد الصفات الإلهية ، وهو ما حدا بالمعتزلة خوفا من هذا الخطر إلي القول بأن صفات الله هي عين ذاته وليست زائدة عنها ، قطعا في ذلك لإمكانية أن تتجسد آلهة كما يريد المسيحيون ،ومن ثمة كان مبحث الذات والصفات .

وفي نفس هذا السياق أيضا كان المسيحيون يشجعون القول بقدم القرآن كلام الله لغاية الميل بعقيدة التوحيد إلي نوع من تجسد كلام الله في مظهر مادي كما تجسدت كلمة الله في المسيح . وقد ذكر ابن النديم في هذا أن العباس البغوي قال :« دخلنا على فثيون النصراني ،وكان في دار الروم بالجانب الغربي ،فجرى الحديث إلي أن سألته عن ابن كلاب ، فقال : رحم الله عبد الله ،كان يجيئني فيجلس إلي تلك الزاوية ، وعني أخذ هذا القول { إن كلام الله هو الله } ،ولو عاش لنصرنا المسلمين » [10] . وبسبب خوف المعتزلة من أن يؤول القرآن إلي إله بصفة القدم طرحوا بشدة لا تخلو من المبالغة القول بخلق القرآن باعتبار أن ذلك القول يعصم من كل تعدد في هذا المجال . وقد كان المأمون وهو المعتزلي يكتب إلي عماله منبها إلي هذا الأمر حيث جاء في إحدى رسائله التي حررها وزيره أحمد بن أبي دؤاد :« ومما بينه أمير المؤمنين بوريته ،وطالعه بفكره ، فتبين عظيم خطره ، ما ينال المسلمون من القول في القرآن ... واشتباهه على كثير منهم حتى حسن عندهم وتزين في عقولهم ألا يكون مخلوقا ... وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله » [11] .

وهكذا يبدو أن موضوعات الفكر الكلامي مهما بدت في ظاهرها عقلية مجردة فإنها في حقيقة نشأتها ، وفي سيرورتها طيلة قرون ثلاثة على الأقل كانت تعالج واقعية حية تروم حلها على أساس عقدي يقطع النظر عما حف بتلك المعالجة من ملابسات ،وعما شابها أحيانا من مغالاة وشطط .

3- واقعية المنهج :

كما كان الفكر الكلامي واقعيا في نشأته وتطوره وموضوعه ،كان أيضا واقعيا في منهجه ، فقد كان يستعمل الأساليب الاستدلالية التي تناسب التحديات المطروحة ، ويطور من تلك الأساليب بحسب تطور التحديات .

و قد كان الاستدلال النقلي أو الأساليب التي استعملت في الفكر الكلامي حيث يتخذ من نصوص القرآن و الحديث شواهد على الآراء العقدية في الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية ، تأصيلاً لهذه الآراء في أصول الوحي بطريق التأويل ، أو رد الشواهد المخالفة لها بطريق النقد لما هو ضعيف منها أو منحول . وقد ظل هذا الاستدلال النقلي مواكباً للفكر الكلامي طيلة مسيرته في الحوار الداخلي بين المسلمين [12] .

ولما نجمت تحديات أهل الأديان و المذاهب في القرن الثاني نشأ لدى المتكلمين الأسلوب العقلي في الاحتجاج ؛ ذلك أن هذه التحديات كان أهلها من النصاري و المجوس متمرسين بالفلسفة اليونانية ومنطقها الصوري ،فاستخدموا آليات هذه الفلسة للاحتجاج نصرةً لمعتقداتهم و نقداً للعقيدة الإسلامية ، ولذلك بادر المعتزلة باستعمال الحجة العقلية في مقابلة هذا التحدي ،وأصبح هذا الأسلوب هو الأسلوب الغالب على الفكر الكلامي .

ولما استفحلت الفلسفة اليونانية في الساحة الإسلامية في القرن الثالث و انتشرت مقولاتها مختلطاً فيها المسائل الميتافيزيقية بالمسائل الطبيعية في تفاعل تناصري بين النوعين ، طور الفكر الكلامي من منهجه فأدخل في دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية و الطبيعيةمثل قضايا العلة و المعلول و الجوهر و العرض و الجوهر الفرد و أمثالها ، واستخدمها مقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية ورد الشبه الواردة عليها ، وأصبح ذلك سنة ماضيةفي هذا الفكر منذ أبي الهذيل العلاف (ت 235 هـ) كما يبدو في مدونات علم الكلام بعد القرن الثالث [13] .

لقد ظلت هذه الواقعية الحية صفة للفكر الكلامي يعالج من خلالها حادثات المشاكل الاجتماعية و الثقافية في المجتمع الإسلامي . ويحقق في ذلك نتائج هامة في المحافظة على المرجعية العقدية للحياة الإسلامية ، حتى إنه لولا هذا الفكر بواقعيته لكان مصير العقيدة الإسلامية عرضة لانحرافات جمة ، نظراً إلى شدة الهجمة التي تعرضت لها جهرة وخفاء من قبل الأديان و الثقافات القديمة .

ولكن الانحدار العام الذي أصاب الفكر الإسلامي أصاب أيضاً الفكر الكلامي ، فأصبح ينزع منزع التجريد الذي ينشغل به عن مجريات الوقائع المتعلقة بالأصول العقدي بصفة مباشرة أو غير مباشرة بمجادلات نظري في المسائل القديمة ،واحتجاجات تتعلق بتحديات ماضية ، وميل إلى التأليف و الترتيب للآراء و المقولات السابقة في نسق منطقي مدرسي ، حتى إنه ليمكن القول إن الصلة كادت تفقد بين هذا الفكر و بين واقع المسلمين الذي لم يخل في أي عصر من تحديات داخلية و خارجية تهدد مرجعيته العقدية على خلاف ما توهمه ابن خلدون في نقده للفكر الكلامي حينما قال : « علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم ؛ إذ الملحدة و المبتدعة قد انقرضوا ، و الأيمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا ، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا . وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير من إيهاماته و إطلاقه » [14] .

وإنه لمن العجيب من ابن خلدون وهو المؤرخ للعلوم في مقدمته أن يحكم على دور الفكر الكلامي بالانتهاء من خلال ما آل إليه من وضع الجمود ، دون ن يتنبه إلى أن الواقع الجاري يستلزم إحياء ذلك الفكر ليستأنف المراجعة الحقيقية بالمناهج الملائمة لمستجدات التحديات ،ولم يكن العصر الذي عاش فيه خلواً منها ، بل كان المد المسيحي مستفحلاً بالأندلس ، و المد الصوفي

الباطني مستفحلاً بالمشرق ،إضافة إلى الأمراض الداخلية التي كانت تعاني منها الأمة الإسلامية ، التي تمت بصلة قوية لأصول العقيدة . مثل التواكل و بعض مظاهر الشرك و أمثالها من الأمراض .

II- نحو بعث للواقعية الكلامية :

إن السيرة التي عرضناها آنفاً للفكر الكلامي في واقعيته الفاعلة في حل المشكلات المسلمين يمكن الاستفادة منها أيما استفادة في بعث واقعية جديدة في هذا الفكر يستأنف بها دوره الحيوي في علاج مشكلات المسلمين الراهنة ذات الصلة بالمرجعية العقدية . و الحقيقة أن محاولات جادة في هذا الخصوص ظهرت بوادرها منذ عهد الإمام محمد عبده حينما كتب في العقيدة رسالته الصغيرة « رسالة التوحيد » بمنهج جديد فيه بداية تخلص من منهج الجمود في عهود الانحطاط ، ثم توالت بعد ذلك لمحاولات في هذ الشأن كما تبدو و في كتابات الإمام حسن البنا ، وأبي الأعلى المودودي ، ومحمد المبارك ، ومالك بن نبي ، ومحمد باقر الصدر ، ووحيد الدين خان ، حتى توفرت بكتابات هؤلاء و أمثالهم جملة صالحة تنير السبيل لمنهج كلامي جديد يتصف بالواقعية ، إلا أن الأمر يحتاج مع هذه البوادر العملية إلى رسم ملامح لخطة نظرية لبعث واقعية الفكر الكلامي تستهدي بها الجهود العملية المبذولة من قبل المفكرين الإسلاميين في هذا المجال .

ومن البين بذاته أن رسم خطة منهجية عملية للفكر الكلامي لمعالجة مشكلات المسلمين الراهنة يستلزم أول ما يستلزم الوعي الدقيق بالمشكلات الراهنة التي يراد من الفكر الكلامي معالجتها، والوعي الدقيق بطبيعة العقلية السائدة لمعرف مداخلها التي يمكن منها التأثير للاصلاح والتقويم .وعلى أساس هذا الوعي بالواقع تقترح خطة منهجية للفكر الكلامي تكون مواتية تكون مواتية لذلك الواقع مؤثرة فيه . وهو ما سنحاول القيام به تالياً :

1- المشاكل العقدية في الواقع الإسلامي :

المطلوب من الفكر العقدي أن يعالج المشاكل التي تحدث في الأمة متعلقة بالأسس العقدية العامة دون الفروع الجزئية من التطبيقات السلوكية التي تهتم بها ألوان أخرى من الفكر ، ومن ثمة تكون مهمته ذات طابع أصولي كلي . وذلك هو المبرر الذي يدرج به ضمن الفكر الفلسفي بالمعنى العام. و المتأمل في الوضع العقدي الراهن للمسلمين يجد أن المشاكل التي تنتابه ترجع في معرض تعددها و تنوعها إلى مشكلتين رئيسيتين تولدتا من عهد الانحطاط الذي تجمد فيه الفكر الإسلامي و انفصل عن مجريات الواقع ، ومن التحدي الثقافي و الحضاري الغربي الذي واجه الأمة الإسلامية منذ قرنين من الزمن . أما المشكلة الأولى فهي الانفصال أو شبه الانفصال الذي وقع بين المرجعية العقدية وبين المظاهر التطبيقية في مختلف وجوه الحياة . فالدين الإسلامي هو عقيدة تتفرع عنها شريعة تشمل كل أوجه التصرف الإنساني بحيث يكون كل حكم من أحكام السلوك متفرعاً من أصل من أصول العقيدة التي تستجمعها حقائق أساسية ثلاث : الألوهية ، و النبوة ، و البعث ، بحيث يكون كل منشط من مناشط المسلم ، وكل اجتهاد من اجتهاداته في شؤون الحياة مستمداً من أصول العقيدة ، جارياً بحسب مقتضياتها .

ولكن مجريات الواقع الإسلامي خلال عهد التراجع الحضاري أفضت إلى تراخ في الصلة بين أصول العقيدة و بين مناشط الحياة المختلفة ،فلم تعد مظاهر السلوك المختلفة تندفع في تلقائية ووضوح في مرجعيتها العقدية. وغدت حقائق العقيدة تشبه أن تكون تصديقات ذهنية غايتها في ذاتها ، و ضعف الشعور بغايتها السلوكية . وقد أدى هذا الوضع إلى ما يشبه الانفصال بين الاجتهادات الفرعية و بين مرجعيتها العقدية. وخذ إليك مثلاً في ذلك حقيقة التوحيد التي كانت في عهود الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين كلها تشريعاً وآداباً وفنوناً و عمارة، ثم أصبحت بعد ذلك منحسرة في أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجريدي هو وحدانية الذات الإلهية ، وتقلص أثرها في مناحي الحياة العملية .

وقد استفحل هذا الوضع لما انفتح المسلمون على الحضارة الغربية بمنجزاتها الباهرة ، وجعلوا يقتبسون منها و يقلدون فيها خبط عشواء على غير هدى من مرجعية عقدية ترشد ذلك الاقتباس ، و تجعله في إطار من الدين . وقد ظهر ذلك فيما اقتبس المسلمون من آداب و فنون و علوم إنسانية و طرز عمرانية ،حتى إنه ليمكن القول إن الواقع الإسلامي اليوم يجري على غير هدى عقدي ، و يصدر على غير قاعدة إيديولوجية إسلامية واضحة .

وأما المشكلة الثانية فهي الغزو الايديولوجي الغربي الذي استهدف منذ زمن العقيدة الإسلامية أساساً ، ومظاهرها السلوكية في مختلف مظاهر الحياة . وقد كان هذا الغزو الايدويولوجي شبيهاً بالغزو الايديولوجي الذي حدث في القرن الثاني من قبل أهل المذاهب و الأديان إلا أنه صادف من المسلمين ضعفاً حضارياً و فكرياً ، واستعدى عليهم بمنجزات العلم ،وقوة الحضارة فإذا به غزو شامل للمنظومة الإسلامية كلها ، تسخر فيه الفلسفة و العلم والإعلام جميعاً ، بل و التكنولوجيا المادية أيضا .

و قد أحدث هذا الغزو الايديولوجي أثره البين في حياة المسلمين ليس على مستوى السلوك فحسب ، ولكن على مستوى الاعتقاد أيضاً ، وهو ما يبدو في المذهبية المادية التي تسربت إلى الشباب الإسلامي ، وفي العلماني التي أصبحت مذهباً لكثير من النخب المثقفة في العالم الإسلامي ، وهي التي تسيطر على الحظوظ التربوية و الاقتصادية و الثقافية و السياسية للأمة ، فانطبعت هذه المظاهر كلها بطابع الايديولوجيا الغربية إن قليلاً أو كثيراً .

و بين هاتين المشكلتين تضافر وتآزر بحيث يهيّىء ضعف الرابطة بين الحياة العملية للمسلمين و بين مرجعيتهم العقدية للتأثير الايديولوجي الغربي ، كما أن هذا التأثير الايديولوجي يوسع الشقة بين تلك الحياة و مرجعيتها العقدية سواء على المستوى الفكري الثقافي أو على المستوى السلوكي العام ،فإذا بواقع المسلمين يجري على غير ايديولوجية إسلامية بينة ، بل إن تلك الايديولوجية في صياغتها الفلسفية التي تستطيع بها أن تواجه التحدي ، و تهدي الحياة تكاد تكون غائبة .

إما البنية الفكرية الثقافية السائدة اليوم بين الناس فقد تغيرت كثيراً بالنسبة لتلك التي كانت سائدة في عهود ماضية ، حيث أحدثت الثورة العلمية الصناعية انقلاباً ثقافياً يكاد يكون عالمياً ؛ ذلك أن العقلية الصورية التي كانت سائدة قديماً حلت محلها منذ عهد ديكارت عقليه علمية تخضع في الفهم و الاقتناع للبرهان المبني على معطيات العلوم الثابتة رياضية و طبيعية . كما اكتسبت العقلية أيضاً صفة العملية، فأصبحت تنفتح في الفهم و القبول للخطاب الذي ينطلق من معالجة المشاكل العملية اليومية أكثر من انفتاحها للخطاب الفلسفي المجرد . لقد أصبحت هذه الخصائص سائدة في العالم الغربي ، وهي في طريق السيادة في العالم الإسلامي الذي كانت له خصائص في عهد ازدهاره الفكري في القرون الأولى بتكوين من القرآن الكريم الذي يجعل النظر في الكون مدخلاً للاقتناع العقلي .

و إنما أبرزنا هذه الخصائص في بنية العقلية الحديثة إشارة إلى أن المنهج الذي استخدمه الفكر الكلامي بعد القرن الخامس أصبح منهجاً لا يلائم عقلية اليوم ، إذ هو منهج مبني على المنطق الصوري في أساسه ، وهو منطق لا يهتم بالواقع ،و إنما ترتبط الحقيقة فيه بتناسق المعطيات المجردة فيما بينها و إن خالفت الواقع . وما زالت آثار هذا المنهج باقية عند شق من المنتسبين إلى الفكر الإسلامي إما بصفته الأصلية أو بصفة جديدة حافظ فيها على الطابع التجريدي العام ،و يكاد يكون الخطاب الفكري الإسلامي اليوم محكوماً بهذه التجريدية في الخطاب .

2 – الأسس الواقعية للفكر العقدي الحديث :

إن المشاكل الايديولوجية للأمة الإسلامي التي ألمحنا إليها آنفاً بصورة موجزة تتطلب لمعالجتها فكراً عقدياً ذا خصائص واقعية تتناسب معها استهداء في ذلك بالفكر الكلامي في طور نضجه وحيويته حينما كان يجابه الواقع العقدي الثقافي بما يناسبه من الأساليب . ويمكن أن تكون الخصائص المطلوبة لمعالجة واقع اليوم متركزة في محورين أساسين يستقطب كل منهما جملة من الفروع المتعلقة بالفكر العقدي .وهما :واقعية الموضوع ،وواقعية المنهج .

(أ) واقعية الموضوع :

نعني بها أن يكون الفكر العقدي الحديث يطرح القضايا و الموضوعات التي تمثل مشاكل حقيقية تعيشها الأمة على المستوى الايديولوجي ، و أن يكون ترتيبها في الطرح من حيث الأهمية بحسب أهميتها الواقعية من حيث حجمها في الاشكال وإلحاحها فيه .

إن البنية المأثورة في الفكر الكلامي تشتمل على مقدمات و ثلاثة محاور أساسية . أما المقدمات فهي مسائل فلسفية و طبيعية ، تستخدم في الاستدلال على المسائل العقدية . و أما المحاور الثلاثة فهي الألوهية و النبوة و البعث ،و تحت كل واحد منها فروع تتعلق به . و في بعض مدونات علم الكلام تقسم هذه المواضيع إلى محورين : إلهيات وسمعيات ، إضافة إلى المقدمات الفلسفية و الطبيعية .

وقد ألمعنا سابقاً إلى أن هذه البنية لعلم الكلام تشكلت موضوعاتها بحسب الواقع القديم الذي يعود إلى ما قبل القرن الخامل و أن ترتيبها أفرزته عقلية مدرسية لا عقلية واقعية ، وهي لذلك لا تتلاءم بالتأكيد مع متطلبات الواقع الراهن لا من حيث طبيعة المسائل ولا من حيث ترتيبها .

فمن حيث القضايا و المسائل ثمة ثابت لا يقوم الفكر العقدي بدونها ،وهي أساسيات العقيدة الإسلامية فيما تقوم عليه من إيمان بالله ورسله و كتبه و اليوم الآخر و القدر الإلهي خيره وشره . فهذه ستظل باقية ركناً ثابتاً في الفكر العقدي على مر العصور ؛ لأنها من جهة تمثل ركائز الإيديولوجية الإسلامية التي تتفرع منها كل وجوه المنظومة الفكرية و السلوكية ، وهي من جهة ثانية عرضة للتحدي الايديولوجي في كل زمان مما يجعل الدفاع عنها أمراً سارياً بسريان ذلك التحدي .

إلا أن المنظومة المأثورة في الفكر العقدي اشتملت على العديد من المسائل و القضايا ذات الصلة بالعقيدة الإسلامي أفرزتها ظروف واقعية انقرضت بانقضاء زمنها ، فلم يبق اليوم مبرر لبحثها في الفكر العقدي الحديث ، إلا أن يكون ذلك باعتبارها جزء من تاريخ الفكر الإسلامي ، فقيمة البحث فيها قيمة تاريخية و ليست قيمة واقعية تسهم في حل المشاكل الراهنة . ومن الأمثلة التي يمكن أن نذكرها في هذا الصدد قضية الذات الإلهية في علاقتها بالصفات ، وقضي خلق القرآن ، وتأويل الصفات الخبرية ، والمفاضلة بين الأنبياء و بين الملائكة ،والمعاد هل هو جسماني أو روحاني ،و أشباهها من المسائل التي لا تمثل اليوم إشكالات عقدية و لا عملية في حياة المسلمين ،ولكنك تجد بعض الطوائف الإسلامية ما زالت تتشبث ببعضها متخذه منها محوراً للجدل ومنشطاً للفكر العقدي يلهي عن المشاكل الحقيقة التي ترهق الواقع الإسلامي .

و في مقابل هذه القضايا التي يقتضي التي يقتضي الواقع الجديد أن يطرح من مجال الاهتمام الآني فإن قضايا كثيرة لم تكن مطروحة من قبل في الفكر العقدي الموروث ، ويفرض الوضع الراهن أن تطرح مجدداً ضمن دائرة المنظومة العقدية الإسلامية فيتناولها الفكر العقدي بالبحث ، وذلك يقتضي توسعة في مجال العقيدة بالنسبة لما استقر عليه الفهم في علم الكلام في عهوده الأخيرة .

إن المفهوم الذي أصبح سائداً في موضوع العقيدة هو أن هذا الموضوع يشمل القضايا الصورية التي جاء بها الإسلام من حيث إن المسلم ملزم بأن يتحملها بالتصديق القلبي بها . أما ما يتحمله المسلم بالسلوك فإنه غير داخل في اهتمام الفكر العقدي ، وقد خلت منه مدونات علم الكلام في صورتها الأخيرة بصفة كلية تقريباً . وهذا معناه أن القضايا العملية للمسلمين غير داخلة في مجال البحث العقدي الذي تمحض للقضايا النظرية .

ولكن رغم هذا الفهم الذي ساد في الفكر العقدي المأثور فإننا نجد أيضاً في مفهوم بعض القدامى من المفكرين الإسلاميين من ذوي الصلة بهذا المجال نطاقاً لمواضيع علم العقيدة أرحب بكثير من النطاق الضيق الذي ساد ، بل إننا نجد منهم من وسع بحوثه العملية في العقيدة بما شمل القضايا ذات الخصوصية النظرية وقضايا أخرى ذات خصوصية عملية و أدرجها كلها في صعيد البحث العقدي و أجرى عليها نفس المقياس .

ومما يلفت الانتباه في هذا الصدد تعريف لعلم الكلام لم يورده أحد المتكلمين ، ولكن أحد الفلاسفة الإسلاميين وهو أبو نصر الفارابي (ت 339هـ) في كتابه إحصاء العلوم إذ قال : « صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان علي نصرة الآراء و الأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة و تزييف كل ما خالفها بالأقاويل » [15] . وهو يقصد بالآراء مسائل العقيدة النظرية ، ويقصد بالأفعال

مسائل الشريعة العملية ، فالفكر الكلامي يشمل عند الفارابي النصرة الاستدلالية لكل من القضايا التي جاء بها الوحي نظرية أو عملية ، في حين اقتصر الفهم السائد على القضايا النظرية .

و عندما نعود دلى بواكير ما وصلنا من مدونات علم الكلام و مقالات الفرق فإننا نجد في بعضها مصداقاً لهذا التعميم في موضوع علم الكلام كما حدده الفارابي ، حيث نجد بحوثاً في العديد من المسائل الشرعية العملية إلى جانب المسائل العقدية النظرية لا من وجه فقهي فرعي ، ولكن من وجه أصولي عقدي ، وخد إليك في ذلك مثلاً كتاب « مقالات الاسلاميين » للإمام الأشعري في الجزء الذي رتبه على المقالات خاصة ، فقد بحث فيه بنظر أصولي كما هائلاً من القضايا النظرية و العملية .

ومن هذه السابقة في توسيع موضوع الفكر العقدي يمكن أن نتخذ مستأنساً لتوسيعه اليوم حتى يغطي الحاجة الايديولوجية للمسلمين ،فيصبح من مهام العقدي الاستدلال على قضايا تشريعية عملية كالانتصار لمعرفة الربا ببيان ما يؤدي إليه من الدمار الاقتصادي ، و لحرمة الخمر و الزنا ببيان ما ينجر عنهما من الدمار الصحي و الاجتماعي ، و كالانتصار لحلية التعدد في الزواج ومقدرات الشريعة في الحدود ببيان الفوائد التي تعود بها على الفرد و المجتمع ، و كذلك الأمر في كل القضايا التشريعية الأساسية من حيث نصرتها و الاستدلال عليها لا من حيث تفاصيلها الفقهية . و يستطيع الفكر العقدي الحديث بهذا الاهتمام أن يطاول فلسفة القانون الوضعي التي تعتبر رابطة بين القوانين الوضعية في فصولها التطبيقية و بين خلفياتها الايديولوجية ، و تبريراً لها على أساس تلك الخلفيات ، فهو يشبه أن يكون فلسفة تشريعية تؤصل القانون الشرعي في منطلقة العقدي.

ويتصل بهذا الاهتمام لنصرة التشريعات العملية الاهتمام بأصول الاجتهاد لصياغة الحلول الشرعية لمشاكل الحياة المستجدة ، فإن هذا الاجتهاد يحتاج إلى أن يؤصل على فقه بالواقع من جهة ، وعلى أساس من الالتزام بقواعد العقيدة الإسلامية من جهة أخرى تحرياً في ذلك كله لما يحقق المصلحة للأمة ، وهو ما يتوقف على نظر استدلالي هدفه الجمع بين الأصول العقدية الإسلامية و بين كل الحلول التشريعية الاجتهادية المتعلقة بالحياة العملية ، ضماناً في ذلك للالتزام بالمرجعية العليا في كل تطور تنقلب فيه حياة المسلين . و بهذا الاعتبار فإن مواضيع كانت تدريج سابقاً ضمن علم أصول الفقه قد تصبح من مشمولات الفكر العقدي الحديث .

ومن المواضيع المهمة التي يمكن أن تدرج في نطاق الفكر العقدي الحديث موضوع الإنسان من منظور كلي عام ،وهو الموضوع الذي يتناول بالبحث : مبدأ الإنسان ، وقيمته الذاتية ،ومنزلته في الكون ،وغاية وجوده ، ومصيره . فهذه المسائل لم تنل الاهتمام في الفكر الكلامي الموروث إلا أن تكون جزئيات متفرقة في ثنايا موضوعات أخرى [16] . وهي الموروث إلا أن تكون أساسيا في التأصيل العقدي ؛ وذلك بالنظر إلي ما يشكوه العالم الإسلامي من مظاهر عديدة لإمتهان الإنسان ، وإهانة كرامته ،وإهدار قيمته ، وبالنظر إلي ما تنقلب فيه حياة المسلمين على غير وعي بالمهمة التي من أجلها خلق الإنسان ، وعليه أن يسعى في تحقيقها ، وذلك إما غفلة عن التعاليم الإسلامية التي جاءت في ذلك ، أو انسياقا بفعل التأثير الفلسفي الغربي في هذا الخصوص .

ولا يخفي أن تأصيل إيديولوجية واضحة في قضية الإنسان على أسس عقدية إسلامية أمر بالغ الأهمية ، باعتبار أن كل التشريعات التي تصرف شؤون الحياة تتوقف في روحها وفي صياغها على مقتضيات تلك الايديولوجية ،فإذا لم تكن مؤصلة على أساس عقدي سليم جرت التشريعات على غير هدي من الدين ، وهذا ما دعا إلي أن أصبح مبحث الإنسان في الفلسفة الحديثة مبحثا مستقلا وأساسيا من بين مباحثها ، وعلى أساسه تنبني كل المنظومات المذهبية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وهو ما يؤكد ضرورة نشوء عقدي إسلامي في الإنسان يطاول مبحث الإنسان في الفلسفة ، وتتأسس عليه التشاريع العملية .

وإذا كانت القضايا العقدية النظرية : الألوهية والنبوة والبعث لا تفقد أهميتها في منظومة المواضيع العقدية الموسعة ، فإن المواضيع التي ذكرنا آنفا ينبغي أن تحتل موقعا متميزا في اهتمام الفكر العقدي الحديث ؛ وذلك لأنها تقوم بالدور المهم في حل المشكلة الايديولوجية بالنسبة للمسلمين ، كما تقوم بالدور المهم في الإقناع بالإسلام بالنسبة لغير المسلمين وللمتشككين من المسلمين .

أما دورها في حل المشكلة الايديولوجية فهو يتمثل كما أشرنا إليه في أنها تصل بين السلوك وبين العقيدة ، وتجعل الاجتهادات في تطوير حياة المسلمين مستندة إلي سند متين من أصول الدين ، فلا تتفرق بها السبل ، وإنما تكون صادرة في شتى مظاهرها عن وحدة إيديولوجية متقومة بعقيدة التوحيد الشاملة فتصبغ الحياة كلها بصبغتها ، ذلك ما تحققه فلسفة الشريعة التي تنصر التشريعات

الإسلامية عقديا ، وتضمنه أصول الاجتهاد على الوجه الذي بيناه ، وتفضي إليه قضية الإنسان في بعدها القيمي والغائي والكوني ، إذ يقع في إطارها تأصيل العديد من القضايا المطروحة على الساحة الإسلامية والإنسانية عامة تأصيلا عقديا ، مثل قضية مستقبل الإنسانية ، والسلام العالمي ، والتلوث البيئي وغيرها . وبصفة جملية فإن هذه المواضيع الجديدة في الفكر العقدي من شأنها أن توطد مرجعية عقدية ثابتة تصدر عنها كل تصرفات المسلمين ، وتحل في ضوئها كل مشاكلهم .

أما دورها في إقناع غير المسلمين بالإسلام ، وتبديد شبه المترددين من المسلمين فهو دور طبيعة البنية العقلية الحديثة المتصفة بالعلمية والعملية . فهذه العقلية لا تقتنع باستدلالات نظرية على وجود الله وصدق النبوة وحقانية البعث بقدر ما تقتنع باستدلالات علمية وعملية واقعية على حرمة الربا والخمر والخنزير وحقانية التشريع الأسري والجنائي الإسلامي ، فإذا كانت الاستدلالات على هذه القضايا مبنية على معطيات العلم الكوني والإحصائي والاجتماعي ، ومنطلقة من واقع المعاناة الإنسانية في غياب هذه التشريعات بها باعتبارها تصلح حلولا للمعاناة الواقعية المتأتية من النظام الربوي ، للإيمان بمصدر هذه التشريعات من نبوة وألوهية وما يقتضيانه من عقيدة البعث ، فيتحقق إذا بالاستدلال على القضايا العملية ما يعجز الاستدلال التجريدي عن تحقيقه من إيمان بأصول العقيدة . وإن المد الإسلامي الحديث في أوساط المثقفين من أهل الغرب تأتي في أكثره من هذا الباب الاستدلال النظري المجرد .

(ب) واقعية المنهج :

نعني بها أن تكون الطريقة التي تقدم بها الموضوعات العقدية المستصحبة و المستجدة طريقة مبينة على المعطيات الواقعية لعقليات المخاطبين ضماناً في ذلك ليكون الخطاب نافذاً إليهم ، مقنعاً لهم ، لا على أساس من أن الغاية شأن المنهج الخطابي في المنطق اليوناني القديم ، ولكن على أساس أن الغاية هي الإقناع بالحق .

وقد أكرنا آنفا أن العقلية التي أصبحت سائدة هي العقلية العلمية العملية ، أي العقلية التي تقتنع بالأسلوب الذي يستخدم معطيات العلم التجريبي ، والذي يستخدم أيضا معطيات الواقع الإنساني فيما يزخر به من تجارب نفسية واجتماعية ، وفيما تنجم فيه من مشاغل ومشكلات ، وفيما يثمره التاريخ من العبر والعظات . فالواقع الكوني والواقع الإنساني هما المادة الصالحة لأن تتخذ منهما مقدمات استدلالية مقنعة للعقلية الراهنة .

وليس هذا المنهج بدعا في الثقافة الإسلامية ، بل هو منهج قديم فيها ، فالقرآن الكريم بني خطابه الإقناعي على أصول الواقع الكوني والإنساني . وهو ما يبدو في استخدام الآيات الكونية مقدمات في الاستدلال على حقائق العقيدة ، واستخدام العبر التاريخية باعتبارها وقائع إنسانية في الإقناع بما يبشر به من تعاليم بمصير الإنسان وغاية وجوده ، والانطلاق من المصلحة العملية للإنسان في حمله على التسليم بأسس العقيدة الإسلامية . [17] .

ويمكن أن نعتبر مما يندرج في هذا المنهج من جانبه العلمي ما أدخل في علم الكلام من مسائل طبيعية تمثل في الزمن القديم معطيات علمية ، حيث استخدمت هذه المعطيات في الاستدلال على مسائل العقيدة ، وذلك مثل مسائل الخلاء والملاء ، والجوهر الفرد ، والحركة ، والجوهر والعرض وما شابهها ، وإن يكن البحث فيها في ذلك الزمن يكتسي صبغة إيديولوجية إلا أن أصل استخدامها كمسائل طبيعية يشير إلي منهج علمي في الاستدلال على العقيدة يمكن استثماره في بعث المنهج الجديد .

ويقتضي هذا المنهج الواقعي في جانبه العلمي رصد نتائج العلم التجريبي في دائرته الكونية ودائرته الإنسانية ، واستخلاص تلك الحقائق التي تنطوي على دلالة واضحة على مسائل العقيدة ، ثم بناء أدلة عقلية منها على تلك المسائل ، ومن البين أن الحقائق العلمية بلغت من الثراء في العلم الحديث ما تكون به مصدرا لا ينفذ للاستدلال على حقائق العقيدة ، وهو مصدر متجدد بنمو الاكتشافات لقوانين العلوم ، ففي كل قانون جديد دليل جديد على تلك الحقائق ، وتبقى صياغته المنطقية للاستدلال والإقناع من مهمة الفكر العقدي . وهذا القول يصدق في حق المسائل العقدية النظرية ، كما يصدق في حق المسائل التشريعية العملية من جهة إثبات حقانيتها كما بيناه آنفا . وربما قيل إن قوانين العلم ليست قطعية كلها ، بل بعضها قابل للتعديل بين الحين والآخر ، فكيف تتخذ منها أدلة على حقائق ثابتة ؟ والجواب أن الاستدلال بما قد يثبت خطؤه لا ضير فيه بحسب قاعدة أن بطلان الدليل لا يؤذن المدلول ، وإنما يستأنف الاستدلال عليه بما هو أقوى وأثبت من حقائق العلم .

كما يقتضي هذا المنهج في جانبه الواقعي رصد مجريات الأحداث في واقع الإنسان من حيث ما يعانيه من الإحباط النفسي والاجتماعي والاقتصادي ، وما هو سائر إليه من مصائر مظلمة بسبب مناهج يتبعها في حياته ناشزة عن الهدي الديني في توجيه السلوك البشري ،و كذلك بيان الوجه المعاكس لها متمثلاً في المغانم الروحية و المادية التي يثمرها ذلك الهدي ، و إبراز ذلك كله في استطلاعات ميدانية إحصائية، ثم صياغتها في استدلالات عقلية على حقانية القانون الإسلامي و بطلان مناقضاته من القوانين الوضعية بما يبرز أن حلول المشاكل التي يعاني منها إنسان اليوم في المجال النفسي و الاجتماعي و الاقتصادي تمر عبر التشريع الإسلامي في أسسه الأصلية الثابتة .

و ليس من شأن هذا المنهج الواقعي الاقتصار على هذه الاستدلالات ذات الطابع الجزئي في استخدام حقائق العلم الكوني و مجريات الأوضاع الإنسانية ، بل من شأنه أيضاً أن يؤسس فلسفة توقيع لحقائق الدين المجردة ، على معنى أن يقوم الفكر العقدي الحديث بتأصيل قواعد تساعد في صياغة الحقائق الدينية المجردة صياغة تتقوم بمعطيات الواقع الجاري في حياة المسلمين حتى يتسنى بها تنزيل الدين تنزيلاً زمنياً على هذا الواقع فيما يشبه العمل الذي يقوم به المهندسون المعماريون حينما يرسمون أمثلة عمرانية يصوغون فيها من مطلوبات الناس ما يقوم على أساس من القانون الرياضي و الفيزيائي في علم العمران ، وما يستجيب في نفس الآن لطبيعة الأرض التي يراد أن يقام عليها العمران .

إن حقائق الدين حقائق مجردة و ثابتة ، وظروف الحياة الواقعية منقلبة متغيرة، وهي في كل منقلباتها ينبغي أن تكون محققة لأغراض الدين المجردة ، ولا يكون تحقيق هذه الأغراض إلا بصياغة مشاريع عملية من تلك الحقائق المجردة تتوجه بها الحياة الواقعية وجهة دينية ، فيحقق الدين أغراضه في توجيه الحياة ، و الأدب المنهجي الذي تتم به تلك الصياغة هو مهمة الفكر العقدي ، وهي مهمة لا يمكن أن تتم بغير الإلمام الوافي بواقع الإنسان في طبيعته و خفاياه و العوامل المؤثرة فيه ، و لذلك عددناها عنصراً من المنهجية الواقعية المطلوبة من هذا الفكر في الزمن الراهن .

على أن المنهجية الواقعية التي نتحدث عنها لا تنفي أن يبقى الفكر العقدي على صلة بالمنهجية الفلسفية العقلية المجردة؛ ذلك أن هذه المنهجية لئن تراجعت اليوم لفائدة المنهجية الواقعية فإنها لم تنقطع ، وهو ما يبرر استعمالها في المجالات و الأحيان التي تكون فيها مفيدة ، و تصل فيها إلى تحقيق الغرض . و كذلك الأمر بالنسبة للأسلوب العاطفي الروحي فقد يفيد مع بعض الناس و في بعض الأحيان ، فلا ينبغي إهماله فيما قد يفيد فيه ، ولكن تبقى الصبغة العامة للمنهجية العقدية منهجية علمية عملية فإنها أنفذ في واقع اليوم إلى العقول ، وأدعى إلى الإقناع ، وأصلح في تسديد الواقع الإنساني بالهدى الديني .

إن الفكر العقدي الحديث إذا ما اقتبس من التراث الكلامي السابق في عهد حيويته و نضجه تجربته في التعامل الواقعي مع المشكلات التي واجهت المسلمين إيديولوجياً ، و تمثل تلك التجربة في أصولها الفلسطينية دون جزئياتها الفرعية ، فإنه يمكن أن يقوم اليوم بدور مهم في البناء الايديولوجي للمسلمين ،فيؤسس مرجعية مذهبية تقوم على العقيدة الإسلامية ، تندرج تحت سلطانها كل مشاريع الحياة السلوكية في مختلف المجالات ، فتستعيد حياة المسلمين وحدتها و انسجامها وقد تمزقت اليوم شر تمزق بين أنموذج الانحطاط و أنموذج الحياة الغربية ، فنبتت فيها المشاكل المعيقة عن تحقيق الخلافة غاية الوجود الإنساني .

---

[1] - راجع : لويس غردي ، ج . قنواتي – الفكر الديني .... 3 /39 (ط . دار العلم للملايين بيروت 1967) .

[2] - الإيجي والجرجاني – المواقف وشرحه : 1/14 (ط . بولاق ، القاهرة 1913 .

[3] - راجع كتابنا (بالاشتراك) : المعتزلة بين الفكر و العمل : 18 وما بعدها . (ط . الشركة التونسية للتوزيع / تونس 1986) .

[4] - الشهرستاني – الملل و النحل : 1/47 – 48 (ط . ط صبيح ، القاهرة 1964) .

[5] - البغدادي – الفرق بين الفرق : 97 – 98 (ط . دار الآفاق ، بيروت 1973) .

[6] - راجع : الفونسونلينو – المعتزلة (ضمن « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ترجمة عبد الرحمن بدوي : 191) . وراجع أيضاً : فؤاد السيد : مقدمة تحقيق طبقات المعتزلة : 25 المرجع الأول (ط . دار النهضة العربية، القاهرة 1965) و الثاني (ط . الدار التونسية للنشر ، تونس 1974) .

[7] - ابن النديم – الفهرست : 180 (نشرة جوهانس رودجر 1871) .

[8] - طاش كبرى زادة – مفتاح السعادة : 2/162 (ط . دار الكتب الحديثة ، القاهرة) .

[9] - ابن قتيبة – الإمامة والسياسة : 22 (ط . الحلبي) .

[10] - ابن النديم – الفهرست : 180 .

[11] - عن أحمد محمود صبحي – في علم الكلام : 1/129 . (ط . دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية 1974) .

[12] - يظهر هذا الأسلوب جلياً في كتاب « الرد على الجهمية » للدارمي ، وكتاب « خلق أفعال العباد » للبخاري (نشرا ضمن كتاب « عقائد السلف » تحقيق : على النشار و عمار الطالبي) .

[13] - راجع بحثنا « دور الفكر الكلامي في نصرة العقيدة » . ص : 142 وما بعدها . (مجلة الكلية الزيتونية / تونس عدد : 4) .

[14] - ابن خلدون – المقدمة : 431 (ط . دار الشعب ، القاهرة) .

[15] - الفارابي – إحصاء العلوم : 131 (ط . الانجلو المصرية ، القاهرة 1968) .

[16] - راجع بحثنا في هذا الموضوع وأهميته العقدية، ومقترحا بمفرداته في مقدمة تحقيقنا لكتاب « تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين » للراغب الأصبهاني .

[17] - نذكر في ذلك على سبيل المثال قوله تعالي : (ألفم ينظروا إلي السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيهما من كل زوج بهيج تبصرة وذكرى لكل عبد منيت) (ق / 6-8) وقوله تعالي : (قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين (آل عمران / 137) وقوله تعالي : (قل أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم) (الأنبياء / 66) .